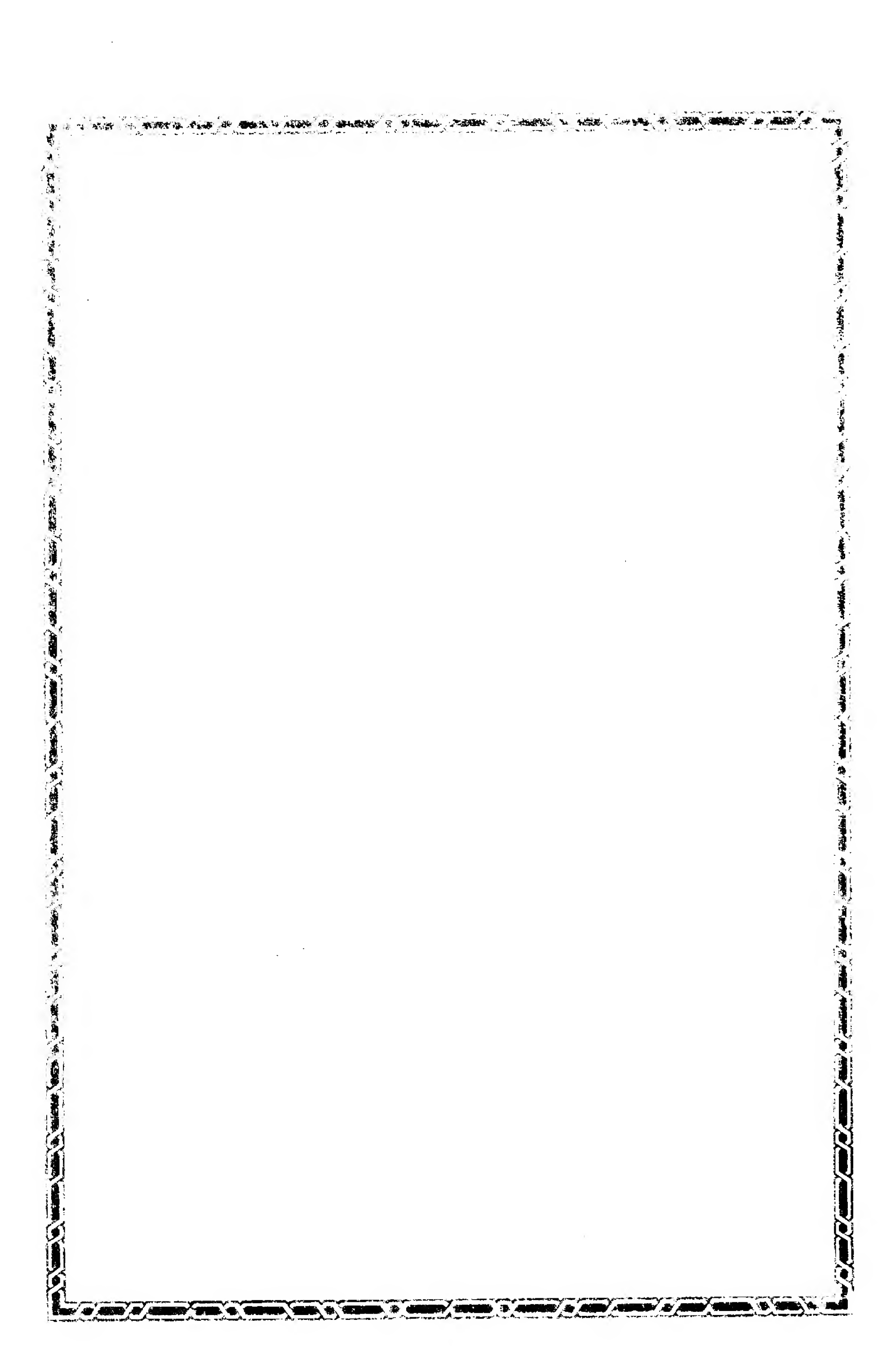
هدى العقول

إلى أحاديث الأصول



هُدى العُقول

إلى أحاديث الأُصُول

تأليفُ الشَّيخ

محمّد بن عبد علي آل عبد الجبّار

المتوفّى بعد سنة ١٢٥٠ هـ

الجزء السّابع

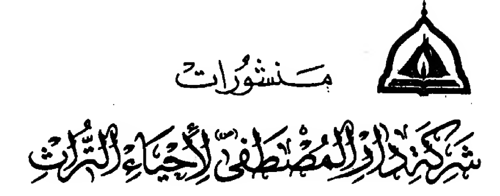
مُشرف التّحقيق

مُصطفى الشّيخ عبد الحميد آل مرهون

منشورات

شركة دار المصطفى لإحياء التراث

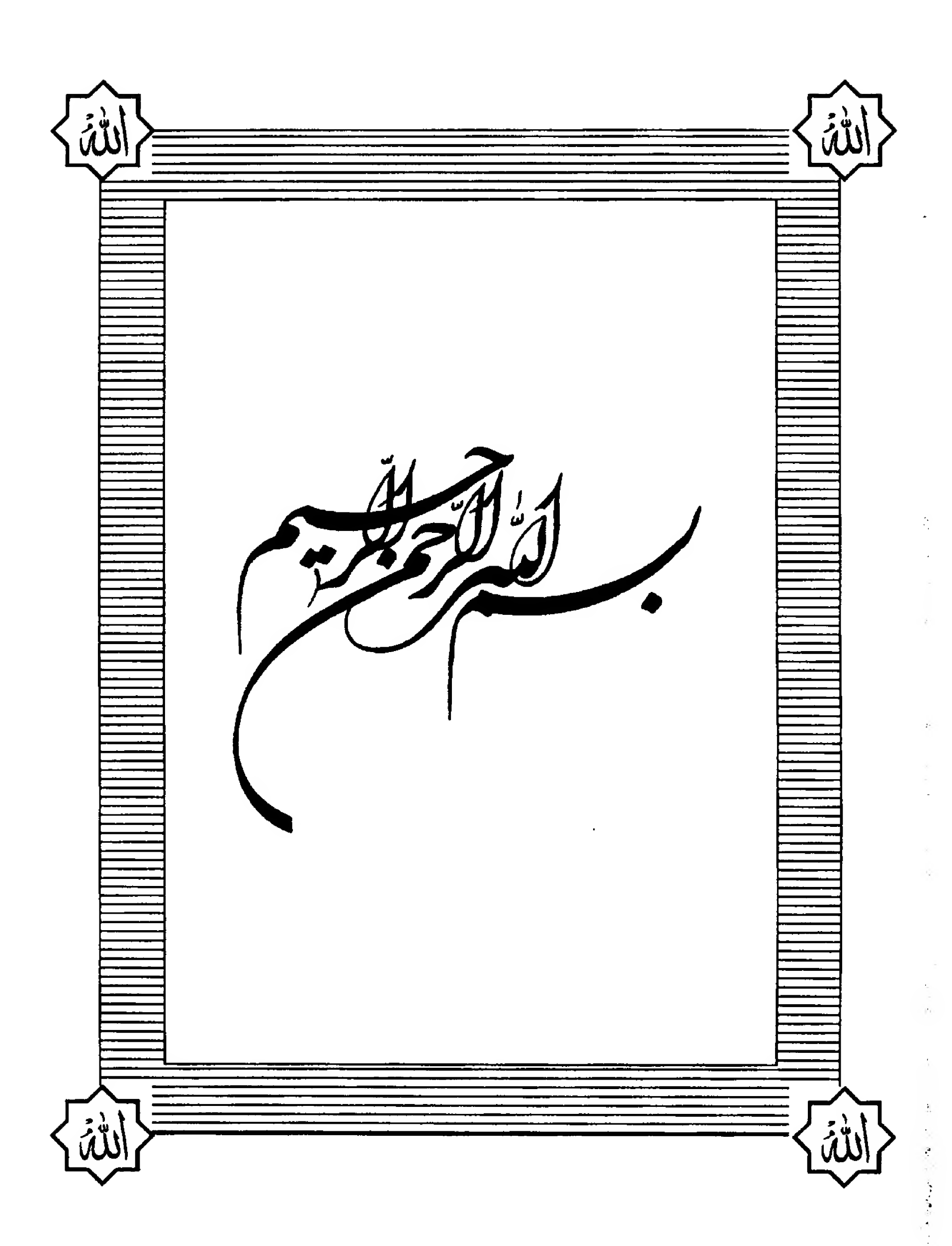
الطبعة الأولى
١٤٢٥هـ — ٢٠٠٤م



لبنان ـ بيروت ـ ص.ب: ٢٤/١٩٧

يطلب من:

لبنـان - بـيروت - جـادة السـيد هـادي - مفـرق الرويـس - بنايـة اللؤلـؤة - ط١-
ص.ب: ٢٤/١٩٧ - برج البراجنة - بعبدا ٢٠٢٠ ١٠١٧ - هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢
سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيدة زينب - تلفاكس: ٠٠٩٦٣١١ ٦٤٧٠١٢٤
إيران - قم - خ سمية - ١٦ متری عباس آباد بلاك ٢٤ هاتف: ٧٧٣٨٨٦٥ - فاكس: ٧٧٣٨٨٥٥
البريد الإلكتروني: e-mail: hidayh@shuf.com


الله
الله
بسم الله الرحمن الرحيم
الله
الله

رموز التحقيق

[ ]: في حديث الأصل تعني: من المصدر.

| |: إضافة تقويم أو توضيح

[ ]: جملة أو كلمة غريبة تركت على وضعها

[........]: فراغ في الاصل

(و) (وإمامة المتقين) بالنصب عطفاً على ضمير المتكلم في (جعلنا) ثانياً من جعل
إماماً للمتقين أي عرفنا وجعلنا أولاً أي عرف إمامة المتقين من عرفنا الزائد
وجعلنا أولاً أي عرف إمامة المتقين من عرفنا إلى وجهها من جعلنا أو
بالجر عطفاً على الرحمة أي بدء المبسوطة بإمامة المتقين ولعله من تصحيف
الناسخ والأظهر ما في نسخ التوحيد (ومن جعلنا فأمامه اليقين) أي الموت
على التهديد أو المراد أن تتيقن بعد الموت ورفع الشبهات انتهى الأظهرية
متنوعة ولكل وجه إعادة فيها إفادة (المثاني) لغة جمع مثنى
ومثنى ومثاني معدول عن اثنين اثنين ومعنى كل منهما معنى هذا
اللفظ المكرر ولا يجوز تكريره وما في الحديث الإقامة مثنى مثنى تكرير للفظ
لا للمعنى وقيل بجواز التكرير وكذا بحكم مثلث وثلاث ومربع ورباع إلى
معشر وعشار وتطلق المثاني شرعاً على أشياء القرآن كله لقوله تعالى كتاباً
متشابهاً مثاني وعلى فاتحة الكتاب لقوله تعالى (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني
والقرآن العظيم) وعلى سور القرآن دون المائتين وفوق المفصل لما فيها من
قران آية الرحمة بآية العذاب وهو جمع مثنى أو مثناة من التثنية بمعنى التكرار
أما بيان التكرار الظاهر في القرآن فلتكرر القصص فيه والأنباء بالوعد والوعيد
أو لأنه يثنى في التلاوة فلا يمل بل هو طري كلما قرئ والفاتحة تثنى في
كل ركعة ومشتملة على الثناء أو لنزولها مرتين أو بحسب الغيب والشهادة
وأما السور فلأن المائتين مبادي وهذه مثاني وعرفنا الوجهين كونهم

مثاني

صورة من الأوراق الأولى من المخطوط

للحديث المخبر عنه منه دفع فند برندا ــــ محمد صادق في شرح هذا الحديث المراد
من الملائكة نفسه التي هي في نحو غلبة الوجود على الإمكان وقد مر أن كل قوة
مؤثرة ملك في اصطلاح الشرع والقسر أيضا قوة مؤثرة فادخله في هذا الأمر
طائعا أو كارها بالقدرة والإرادة اللتين للعبد لأن هذا من مقتضيات غلبة
وجوده والمقتضي لا يتخلف عن المقتضي انتهى المنقول كلامه معنى كلام أستاده
الملا وكذا قول الكاشاني في أمثال ذلك وقد أشرنا لبطلانه قبل وأنه يبطل وجود
الملائكة ويسقط ظاهر الكتاب والسنة وفيه كفاية إن شاء الله تم المجلد
الثامن ويتلوه المجلد التاسع أوله كتاب الحج وصلى الله على محمد وآله الطاهرين المنتجبين

صورة من الصفحة الأخيرة من المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم

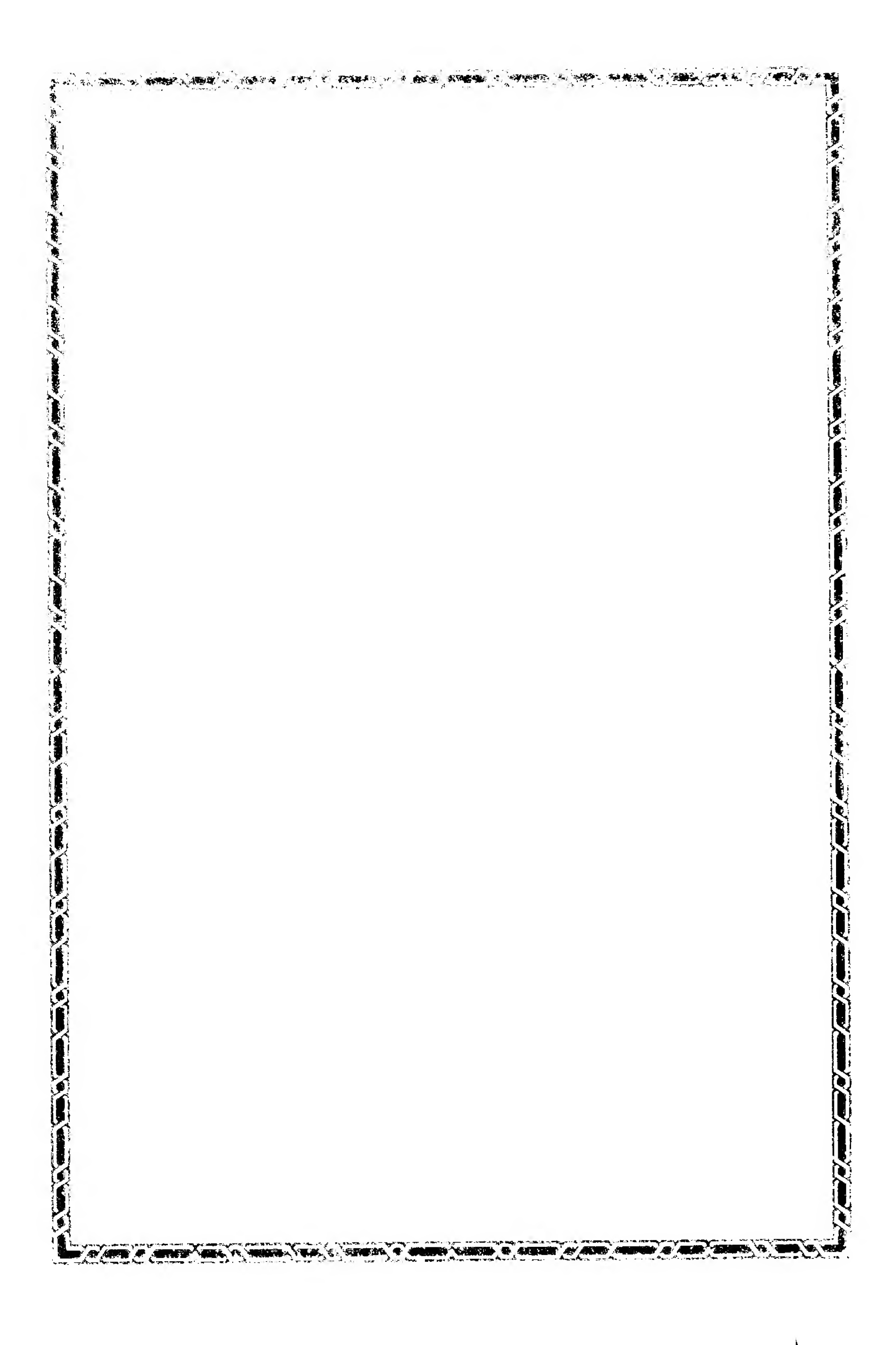
وبه ثقتي

الحمدُ للهِ الذي تنزّه عن التشابه والتماثل، وتقدّس عن التباين والتداخل، وَصَلّىٰ الله علىٰ محمدٍ وآله، مصابيح الضياء، وأعلام الهدىٰ والاهتداء، مجمع الحِكم، ومعدن العلم والحلم، خصّهم بآياته، وجعلهم تراجمة وَحْيه وبيّناته، ومحل مشيئته، والقائمين بأمره، في جميع ما براه وأنشأه.

وبعد، فيقول محمّد بن عبد علي آل عبد الجبّار: هذا أوان الشروع في المجلد [الثامن][1] من شرح الأُصول المسمّىٰ بـ «هدي العقول»، نسأل الله تعالىٰ إتمامه، ونتوسّل بمحمّد وآله، العمد والسند في كلّ مقصد، في بِدوه وختامه. وننقل في أكثر الشرح عباثر الملّا الشيرازي، لبيان غلطه وعدم إصابته، ليجتنب قوله.

---

(١) وهو المجلّد السابع حسب ترتيبنا.



الباب الثالث والعشرون

النـوادر

أضواء حول الباب

أقول هذا هو الباب [الثالث][1] والعشرون من كتاب التوحيد، وذكر فيه الكليني ـ محمد بن يعقوب ﵀ ـ أحد عشر حديثاً، وما تضمّنه من أنّ الأئمة ﵈ يد الله وجنبه وعينه ولسانه ومعرفته، وأنَّ بهم العبادة والمعرفة، وأنَّ غضبهم غضبه، ورضاهم رضاه وبابه ـ وغير ذلك ممّا سيأتي في الشرح وفي المجلّدات اللاحقة ـ ممّا هو متواتر معنىً، كما تدلّ عليه الزيارة الجامعة[2] الكبرىٰ المشهورة و[خطبة] الافتخار[3] وغيرها[4]، وكذا كلماتهم ﵈، وما ورد في تفسير القرآن بحسب الباطن وباطنه، والتأويل وباطنه، وغير ذلك ممّا يطول، وقام عليها الدليل العقلي من طريق الحكمة، وغيرها.

فقول بعض بأنّها آحاد ومطّرحة؛ لدلالتها علىٰ الغلو، سفهٌ وإنكار وتكذيب لما لم يحط بعلمه، ولو كان مثلها آحاداً لزم أن لا تكون رواياتٌ في مسألة ـ من الفروعِ ولا الأُصول ـ متواترةً أصلاً، وترتفع من المذهب مطلقاً. وسقوطه بديهي.

وكونه عنه في زاويةٍ أوجبت له عدم المعرفة، فكانت عنده متشابهة، لا يلزم غيره ولا يقيسهم علىٰ نفسه.

ولو كانت أيضاً ممّا اختصّوا به لم تظهر كذلك، علىٰ أنها تضمّنت بيان معناها علىٰ

---

(١) في الأصل: «الثاني».

(٢) «تهذيب الأحكام» ج٦، ص٩٦ – ١٠١، ح١٧٧.

(٣) انظر: «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٤.

(٤) «بصائر الدرجات» ص٦١، باب في الأئمة أنهم حجة الله وباب الله.. .

[طرق][1] وأنحاء، كما ستقف عليه إن شاء الله.

وليس عنوانها بالنوادر لندرتها، فهي من المنزل كما عرفت، ولكن لتفرّق ما تضمّنه لم ترسم بعنوان خاص، كغيرها.

أمّا الكاشاني وأُستاذه الملّا الشّيرازي ومن تبعهم فيفسّرون هذه الأحاديث الآتية، ويحرّفونها عن مواضعها وما أراده المتكلّم منها، بل بما عرفوه وسكنت له نفوسهم من قواعد أهل التصوف، التي اتخذوها واعتقدوها من ابن عربي الضليل ـ وكثيراً ما يعبّرون عنه في كتبهم برئيس العارفين وأمثاله، وقد يصرّحون باسمه ـ وهو أنّ الكامل العارف إذا بلغ نهاية القرب، وكذا المقرّبين، ينسلخ من ذاته ولا يبقىٰ له وجود، وما توهّمه حال انحجابه بالكثرة العدمية يزول، ويكون ـ حينئذٍ ـ سيره في الله، وموجوداً بوجود الله وباقياً ببقائه، ولا وجود له غيره، وكذا البقاء، فلسانه لسانه، فيقول هذا القول الآتي؛ لأنّ الظاهر نفس المظهر، والمناسبة ذاتية بين الصادر والمصدر، أو قل: العلّة والمعلول؛ إذ لا وجود لغير الله أصلاً، فليس في الكون إلّا وجوده الذاتي وصفته وفعله، وما سواه فعدم أو آئل له، لا عبرة به، إلىٰ غير ذلك، وكلّه باطل وضلال، لا عبرة به.

ويقولون بظهور ذات الله تعالىٰ في المظهر، يقول: أنا عينه ويده، ولقد ضلّوا وأضلّوا.

ونقل كلامهم في كتبهم ممّا يطول، والوقت ضيّق عنه، ولنقتصر علىٰ نقل ما ذكروه في شرح هذه الأحاديث، ففيه كفاية، وإن [كنّا][2] نختصر في كثير.

وشرح الملّا علىٰ الأصول متأخّر عن كتبه الحِكميّة، التي يفرّع فيها وتجري عن أهل التصوّف بتخلية الله، لا عن رضاه، وكثيراً ما يحيل عليها في شرحه علىٰ الأُصول. قال الله تعالىٰ: ﴿فَذَرهُم وَمَا يَفتَرُونَ﴾[3]، وقال تعالىٰ: ﴿سَيَجزِيهِم وَصفَهُم﴾[4].

فاتّضح أنّ مثل ما ورد عنهم عليهم السلام ـ ممّا سيأتي ونحوه ـ ليس من قبيل المتشابه، وإلّا لم يُبيّن، ولم يكن كذلك، ولا من الخاصّ بهم، وإلّا لم يبرز، وللكلمة منهم وجوه، بل الحق فيها وأمثالها ـ ممّا لم يظهر لها وجهٌ صحيح ـ التوقّف، وعدم القول فيها بالرأي والهوىٰ، والرد إليهم عليهم السلام، بالتعرّض لنفحاتهم العلّية. وأول المراتب: التسليم، ولا يصلح ما بعده إلّا بصلاحه.

---

(١) في الأصل: «طريق».

(٢) في الأصل: «كان».

(٣) «الأنعام» الآية: ١١٢.

(٤) «الأنعام» الآية: ١٣٩.

وروىٰ الديلمي في الإرشاد، عنهم عليهم السلام: (ما من رجلٍ أحبّنا وأخلص في مودّتنا، وابتلي بمسألة، إلّا ونفثنا في روعه جواب هذه المسألة).

قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجعَل لَّهُ مَخرَجاً * وَيَرزُقهُ مِن حَيثُ لا يَحتَسِبُ﴾[1] ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[2].

وفي بعض أحاديث الكافي: (تخلّقوا بأخلاق الله تظهر ينابيع الحكمة من الله)[3] وفي بعضٍ: (قلوبكم علىٰ ألسنتكم)[4].

والرزق المذكور يشمل الجسماني والنفساني، ورزق العقل والفؤاد.

ومن المعلوم ـ نصّاً[5] واعتباراً ـ أنّ لكلامهم عليهم السلام سبعين وجهاً، فكيف تطّرح مثل هذه الأحاديث التي ملأت الكتب، أو تنزّلها علىٰ وجه مرجوح، بل ساقط؟!

ولا تتوهم من نفسك من عدم معرفتها بوجه من السبعين، تنزّل عليه كلامهم عليهم السلام، وكلّ كلام رتّب علىٰ أي ترتيب له وجهٌ صحيح، ولو بحذف أو تقدير أو ارتكاب مجاز، وأخذه بمقام التأويل أو الباطن، إلىٰ غير ذلك. فكيف تجسر علىٰ إخلاء مثل هذه الأحاديث والخطب من جميع ذلك؟! هذا ممّا لا يجسر عاقل علىٰ القول به.

وكيف لا يكون كذلك، وكلامهم خرج علىٰ وجوه وعلىٰ قدر عقل السائل، فمَن أحاط بها وعرف عدم قبولها لها، حتىٰ يطّرحها أو ينزّلها علىٰ طريق الآحاد، أو أهل التصوّف، أو أنها من المتشابه، أو علمهم الخاص بهم؟

هذا، وممّا تواتر معنىً، وقام عليه الدليل العقلي، أنّ كلامهم عليهم السلام (صعب مستصعب) الحديث، كما في الكافي[6] والبصائر[7] غيرهما.

---

(١) «الطلاق» الآية: ٢ ـ ٣. (٢) «البقرة» الآية: ٢٨٢.

(٣) «الكافي» ج١، ص٢٠٢، باب نادر جامع في فضل الإمام..، ح١، وفيه: (وإنّ العبد إذا اختاره الله عزّ وجلّ لأُمور عباده، شرح صدره لذلك، وأودع قلبه ينابيع الحكمة)...

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج٢، ص٦٩، ح٣٢١، وفيه: (ما أخلص عبدٌ لله عزّ وجلّ أربعين صباحاً إلّا جرت ينابيع الحكمة من قلبه علىٰ لسانه).

(٥) «بصائر الدرجات» ص٣٢٨، باب في الأئمة أنهم يتكلمون علىٰ سبعين وجهاً.. .

(٦) «الكافي» ج١، ص٤٠١، باب فيما جاء أنّ حديثهم صعبٌ مستصعب.

(٧) «بصائر الدرجات» ص٢٠، باب في أئمة آل محمد عليهم السلام حديثهم صعب مستصعب.

ومعلوم أنّ مثل هذه الأحاديث الآتية وما ماثلها من ذلك، وإلّا لم يقل فيها بهذه الأقوال الساقطة، فيجب عليه التوقّف فيها وقول: لا أدري، فهو ثلث الدين أو نصفه.

ولو عرف محمداً ﷺ بمقام الولاية المطلقة، ومعرفتهم النورانية ـ لا بمقام البشرية خاصة، مع عدم اعتقاد منافٍ، ولا بمقام إجمالٍ غير ذلك، وإن كان كلّه حقاً ـ لصرف كلّ كلام خرج منهم من هذا القبيل وغيره، فإنّهم مختار الله وصفوته علىٰ علم، وهم مَثَله، ومن ألقىٰ في هويتهم مثاله، فأظهر منهم أفعاله، ظهور دلالة وتعريف وتوصيف.

وبمعرفتهم بهذا المقام ـ وهو مقام المعاني والبيان والأبواب، الواردة في حديث جابر[1] ـ ينفك لديه قفل هذه الأحاديث الآتية، ومثل خطبة البيان واليتيمة[2] وما ماثلها. وإذا عرفهم كذلك كان مؤمناً ممتحناً، وعرفهم صعب حديثهم.

ولا تغتر بكلام أهل التصوف ومن تبعهم منّا، كالملّا الشّيرازي ومحمد صادق والكاشاني، فقولهم ومعناه ضلال ظاهر وستعرفه، ومن هو أقرب من الكل إلىٰ الله لا يقول بقولهم، بل يُبطله ومعناه.

ومعرفتهم ـ بما أشرنا ـ ليس معرفة إحاطة بذواتهم ـ لأنّا من شعاع شعاعهم، وأنّىٰ له إدراك ذات الشمس! وما عرفهم كذلك إلّا الله ـ بل معرفة توصيف ودلالة، فافهم، وبما أشرنا لك كفاية.

ولنذكر لك مختصراً من المقام، يتّضح به الحال أيضاً في الأحاديث الآتية، ويظهر منه بطلان ما أشرنا له من أقوال أهل الغواية.

فنقول: إنّ الله أحدٌ، متوحّد في ذاته لا يقوم به غيره حتىٰ اعتباراً، لا قيام عروض، ولا قيام صفة بموصوف، ولا ماهية [بوجود][3]، ولا غيرها من القيامات الحادثة.

نعم، قيام صدور بما ظهر لها بها، ولا يُدرك بذاته ولا يتجلّىٰ بها، وإلّا لم يكن كذلك، ووسعه غيره، وما في الحديث: (وسعني قلب عبدي المؤمن)[4] وهو سعة تجلٍّ بفعله، فيتجلّىٰ له به، ولغيره به بواسطته، فلا يظهر إلّا بصفة الدلالة، وهي صفة الفعل الحادثة له، كما أنّك تدلّ عليك بصفاتك وهي أثرك، فكذا هو.

---

(١) «بحار الأنوار» ج٢٦، ص١٣، ح٢.

(٢) انظر: «شرح العرشية» ج٣، ص١٠٣.

(٣) في الأصل: «بموجود».

(٤) «إحياء علوم الدين» ج٣، ص١٥؛ «بحار الأنوار» ج٥٥، ص٣٩.

والذات إذا نُسبت إلىٰ علّتها الصادرة منها فهي صفة، وإلىٰ من دونها، وافتقارها لبارئها، بل هي [حقيقة][1] الفقر الذي هو الغنىٰ، فإذا هو أقوىٰ الممكنات علماً وقدرة وغير ذلك، فيكون هو علمه وقدرته وباب فيضه ويده المبسوطة، وغير ذلك، وكل هذه صفات فعل حادثة، لا صفاته الذاتية، فإنّها لا تظهر ولا يحاط بها، لا اكتناهً ولا بجهة منها؛ إذ لا جهة فيها ولا تركيب، فإنّ حكمها حكم الذات من كل وجهٍ.

وجهة المعرفة والتعريف إنّما بجهة الدلالة والصفة الحادثة وهي غيرها، وإن كانت مشابهة له، لمشابهتها لفعله وظهورها بما تجلّىٰ لها بها، بل هي نفس هذا التجلّي، وهو تجلّي دلالة، لا نفس الذات، وإلّا انتفىٰ التجلّي له وتساويا مطلقاً، وهو محال.

وبوجهٍ آخر: لمّا استحالت معاينة الله لخلقه، أقام مقامه الأقرب إليه؛ للتبليغ في جميع عوالمه، ذاتاً وصفةً وفعلاً، بما علم منه وما حمّله فحمل، فكان هو الدالّ عليه وصفته الدالّة ومعناه؛ لأنّ جميع ما سواه جهات منه وحدود لإحاطته به، والله محيط به بفعله لا بذاته، لما عرفت، وبالمصنوعية الظاهرة فيه، بل له و (الله خلوٌّ من خلقه، وخلقه خلوٌّ منه)[2]، لا يسع الحادث القديم ولا بالعكس.

فوجب أن يكون ما هو كذلك علمَه ويدَه وحكمتَه وقدرتَه ..إلىٰ آخر ما ورد؛ لأنه مثاله الأتمّ، أي الصفة الدالة علىٰ المسمّىٰ بجهة التسمية، والآية العظمىٰ، فبها الأخذ والبسط والقبض والمنع، ولا محالة من كونها نفس المعرفة؛ لأنّ الله لا يُعبد بذاته الأحدية ولا يُعرف بها، بل بما بيّن لخلقه وعرّفهم، وهي الصفة الدالّة.

وهم عليهم السلام هداة، ولكن لا من حيث ذواتهم، ولا من حيث التشريك مع الله أو بدونه، ولكن بجهة الدلالة وأنهم نفس الأثر، فوجب أن تكون [عبادتُهم][3] عبادته، ومنهم العبادة والمعرفة وبهم، ومعرفتهم كذلك معرفته.

فمنهم مظهر الخشوع والحكمة والخضوع، وكمال العلم، و[إليهم] مرجع الممكنات، كما منها بدأت بأمر الله؛ لأنهم جهة ظهور المسمّىٰ بجهة التسمية، فهم نفسه بحسب الظهور، لا ذاته الأحدية كما تزعمه المتصوفة. وهم معانيه؛ كما تقول: إنّ حركات عمرو

---

(١) في الأصل: «الحقيقة».

(٢) «الكافي» ج١، ص٨٢ – ٨٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح٣ – ٥.

(٣) في الأصل: «عبادته».

وصفاته وأفعاله ـ من علم وقيام وحركة وسكون وقعود وغير ذلك ـ معانيه.

ومعلوم أنّ الصفة تدل علىٰ الموصوف، ومثَلَها الدال عليها، لا عينها وذاتها، وهو ظاهر حتىٰ بلسان العرف العام، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[١].

والمَثَلُ بالتحريك لا بالإسكان، وهو معنىٰ الدال علىٰ آخر، والشبح، والهيكل، والصفة، والآية، والاسم الأعظم، وكلٌّ مآلها [واحد]. وهو الصفة من الجهات التعيّنية، فهو حينئذٍ نفس المثال والصفة، وظهوره في التعلّقات بما جعل الله فيه من الكمال، وأمره بإظهاره في المخلوقات الكلّية والجزئية، بإقباله وإدباره، ذاتاً أو بالعرض.

وهذا كالقائم، فإنّه نفس زيد، ولكن باعتبار ظهوره بالقيام، وحينئذٍ يغيب فيه لظهوره، لكن بفعله لا بذات زيد، وإلّا انحصر في القيام، وليس كذلك، والقيام مقامٌ ومن معانيه، كالجلوس وسائرها.

والأول: مقام البيان لهم والتعريف، والثاني: مقام المعاني، ولهم مقام ثالث: [مقام الـ]أبواب، فهم مادة حينئذٍ وركن. و[الـ]مقام الرابع: مقام الإمامة. هذا بحسب الإجمال، وحديث جابر[٢] يدلّ عليها، وستسمعه.

وبالرابع [بشر][٣] ومعلّمون يوحىٰ لهم وينتظرونه ويمرضون ويعطشون، وغير ذلك ممّا لا معصية فيه، وهم في جميع ذلك منزّهون عن النقائص مطلقاً، ولا يخرجون عن الإمكان، حتىٰ حال وجودهم؛ إذ وجودهم راجح لا واجبٌ ذاتي، ولا يكون إمكانهم فرضياً أو وهمياً.

وأيضاً هو بذاته لا اسم يدل عليها، وجهة التسمية جهة ظهور، وهو وراء الذات، فلابد وأن يكون بمقام الدلالة والمثال الصفاتي الدالّ، بما ظهر بفعله [له به][٤]، وبغيره به، ولابدّ وأن يدلّ عليه، ولا يكون مفهوماً، بل ذاتاً.

وإطلاق [الاسم علىٰ الذوات][٥] كثير في الكتاب والسنّة، وهو المعروف في الشرع، وهو بالدلالة أقوىٰ وأحقّ، وتحصّل من اللفظة واللزوم والتبعية.

فلابدّ وأن يكون هذا الاسم هو الأعظم، وإليه ترجع الذوات والصفات، وتكون دلالة

---

(١) «الروم» الآية: ٢٧.

(٢) «بحار الأنوار» ج٢٦، ص١٣، ح٢.

(٣) في الأصل: «بسر».

(٤) في الأصل: «لديه».

(٥) في الأصل: «الذوات علىٰ الاسم».

هذا الاسم دلالة كلّية، وإن كانت جزئية بجهة ما ظهر له به، وهو جهة التسمية وظهور المعرفة، وهي غير الذات الأحدية، فإنّه لا يقع عليها ـ بحسبها ـ مفهوم، ولا صفة، ولا ظهور، ولا خفاء، ولا غير ذلك من الأحكام والصفات.

ويجب كون هذا الاسم مرجع اشتقاق جميع الأسماء والصفات، لأنها صفات دلالة ـ كما عرفت ـ لندائه ودعائه، فلابدّ من رجوعها لفعله، كما تقول: قائم، مشتق من الفعل بجهة الفاعلية، لا من الذات بدون هذه الجهة، فهو محال.

ومن هذه الجهة تعددت الأسماء والجهات، فـ«عالم»: اسمٌ للعالمية الحاصلة من فعله، كأشعة السراج وشعلته الجوّالة، لا ذات السراج، أو الكلام وفعل المتكلّم الذي قام به الكلام، وهو الحركة، لا الذات نفسها.

فوجب من ذلك وصف هذا الاسم بما سيأتي، بسبب الدلالة وبما تجلّىٰ الله به له وألقىٰ في هويته، فظهرت منه أفعاله وجهات فعله، قيام الفاعلية وما يظهر بفعله، لا بذاته، ومقامها ليس مقام فعلٍ ولا عدمه، ولا علّية ولا غير ذلك، وجهة الفاعلية والعلّية تقييد جهة، يرجع لفعله.

فتأمّل ذلك، فهو ظاهر من النص وغيره، وبه تظهر الأحاديث الآتية، وبطلان كلام أهل وحدة الوجود، وقواعد أهل التصوّف.

الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: «عن الحارث بن المغيرة [النصري][1]، قال: سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن [قول الله تبارك وتعالىٰ][2]: ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلّا وَجهَهُ﴾[3]، فقال: ما يقولون فيه؟ قلت: يقولون: [يهلك كلّ شيءٍ][4] إلّا وجهة[5] الله. فقال: سبحان الله، لقد قالوا قولاً عظيماً، إنّما عنىٰ بذلك وجه الله الذي يُؤتىٰ منه».

---

(١) في الأصل: «النظري».

(٢) في الأصل: «قوله تعالىٰ».

(٣) «القصص» الآية: ٨٨.

(٤) في الأصل: «كل شيء يهلك».

(٥) في المصدر: «وجه».

أقول: في بعض النسخ: (وجه الله).

ولننقل لك ـ أولاً ـ جملة من كلام الشرّاح:

قال محمد صادق في شرحه: «أقول: في العوالم وجود من حيث إنّه وجود، وخصوصيات الوجود من التعيّنات النوعية والشخصية، والماهيات تُنتزع من الوجود مع التعيّنات، واستدلّ الأقدمون علىٰ أنها ذهنية، لا خارجية قطّ، وإن شئت الاطلاع علىٰ براهينه فارجع إلىٰ مصنّفات أُستاذنا صدر الملّة الشيرازي، فالماهيات كلّها هالكة في الخارج، وأنها منتزعة علىٰ أنحاء التعيّنات والمتعيّنات، لكونها ـ القبضية والبسطيّات من المراتب والتفكيكية ـ من الأمور المعدومة.

وغير الهالك في ذاته هو الوجود من حيث إنّه وجود، ولم يعرض الهلاك عليه؛ لأنّه بسيط بالاتفاق، ولو عرض عليه الهلاك قَبله وكان بمنزلة الهيولىٰ، وكونه وجوداً كالصورة، فيكون مركّبا ـ هذا خلف ـ فيكون له أجزاء، وهي إمّا وجود، فيتركّب الشيء من نفسه، وهو محال، أو غيره، فيكون الكل جزء وجود مع تعيّن، فيكون مخلوقاً ممكناً، فيتركّب الواجب من الممكن، وهو محال.

وإن كان غير وجود، وهو عدم، إذ لا واسطة، فيتركّب الشيء من نقيضه، وهو محال. فالوجود باقٍ ـ أزلاً وأبداً ـ محيط بالكل، والوجود الخاص باقٍ أبداً في كل شخص، وهو: (وجه الله الذي يؤتىٰ) إلىٰ الله (منه)، والمتعيّنات هالكة في نفسها، وموجودة بالوجود بالتبع دائماً، والماهيات هالكة في الخارج أزلاً وأبداً كما كانت [ان يهالك بعد][1]، والعوالم كلّها هالكة، ووجه الله موجود، ولا حول ولا قوة إلّا بالله.

وإنّما قال عليه السلام: (سبحان الله)؛ لأنهم يعتقدون أنّ كل شيءٍ يهلك، وتفنىٰ الماهية والوجود، وليس كذلك، بل الفاني هي الماهية، والوجود في كل شيءٍ هو نور من نور ربّه، وهو باقٍ أبداً، ولهذا روي عن الإمام عليه السلام في هذا الكتاب: (إنّكم خلقتم [للتأبيد][2])[3]» انتهىٰ.

أقول: حكمه بأنّ الماهيات اعتبارية محضة ـ ولا وجود لها خارجاً مطلقاً ـ باطل، وليس

---

(١) كذا في الأصل. (٢) في الأصل: «للتائيد».

(٣) لعله إشارة إلىٰ قوله صلى الله عليه وآله: (ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء)، انظر: «الاعتقادات» للشيخ الصدوق، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ٥، ص ٤٧.

هنا موضع البسط. والإشارة: أنّ متصوّرات النفس ـ بما أُودع فيها ـ ليس علىٰ سبيل الاستقلال ورفع القدرة وأسباب الفعل عنها، والله لا يغفل [عن الخلق][1]، ولا غنًى له عن القدرة، وكل شيءٍ في خزائن الغيب، ومنها ينزل الذاتي والعرضي.

لكن مراده بذلك التفريع علىٰ وحدة الوجود، فعنده حقيقة الوجود واحدة، وتعيّناته الوجودية هو هي، وللرابطة والمناسبة الذاتية، كما سيأتي التصريح منه بذلك في غير موضع من الشرح، ولا يلزم من تركيب الوجود ما ذكر، إلّا أنه ممكن.

أمّا الواجب فلا يجري فيه ذلك، ولا جهة وجهة فيه، ولا يلزم من كون جزء الوجود وجوداً تركّبه من نفسه، بمعنىٰ الاستغناء أو تحصيل الحاصل، فيكفي في ذلك انوجاده ـ وهو قبوله الوجود ـ بنفس ذلك الوجود، ولا يقاس الوجود {...} بغيره، ولا تجمعهما مرتبة.

والهلاك الذي في الآية يشمل حتىٰ وجود الممكن، لعدم خروجه به عن الإمكان، فبقاؤه [لا][2] من نفسه، وليس بينهما اشتراك، ونفيه عنه لا يرجع إلىٰ جهةٍ في الذات، بل في الممكن بملاحظة، بمعنىٰ أنه لا تحقق له فيها، وهذه الجهة ملاحظة في الممكن بجهة الإمكان الصدوري فلا يعدوه، وتعيّنات الوجود ظهرت بالتجلّي لها بها، وباقية بإبقاء الله لها، وإمدادها به، لا أنها نفسه، ولا أنها في الأزل، ولا الماهيات هالكة كذلك، أي لا وجود لها مطلقاً. والاستعجال أوجب الاقتصار علىٰ الإشارة.

وتعجّب الإمام عليه السلام لزعمهم أن لله وجهاً، فيكون له جهة بحسب ذاته، فهو يوجب تشبيهاً، وليس الوجه باقياً أزلاً وأبداً، لكونه نفسه، علىٰ ما سيأتي، بل الوجود الإمكاني هالك؛ لأنه عبارة عن رجحانه، وهو ممكن حالته، ولا غنًى له عنه، وهلاكه حال وجوده بإيجاد الله الذي لا انقطاع له، بحسب مقام وجود الشيء الممكن، لا في رتبة الذات [التي][3] هي بمعنىٰ وجود الذات القدسية، فلا وجود لها إلّا في مقامها.

وقال الكاشاني في الوافي: «إنّما تعجّب عليه السلام من قولهم واستعظمه؛ لأنّ إطلاق الوجه ـ بظاهره ـ عليه تشبيه له سبحانه وتجسيم إياه. ويعني بـ(**وجه الله الذي يؤتىٰ منه**): الذي يهدي العباد إلىٰ الله تعالىٰ وإلىٰ معرفته، من نبيّ أو وصيّ أو عقل كامل ـ بذلك وَفِيّ ـ فإنّه وجه الله الذي يؤتىٰ الله منه، وذلك لأنّ الوجه ما يواجه به، والله سبحانه إنّما يواجه عباده

---

(١) في الأصل: «عنها لخلق». (٢) في الأصل: «إلّا».

(٣) في الأصل: «الشيء».

ويخاطبهم بواسطة نبيّ أو وصيّ أو عقل كامل.

وفي حديث آخر: جعل الضمير في (وجهه) راجعاً إلىٰ (الشيء)، ووجه الشيء ما يقابل منه إلىٰ الله تعالىٰ؛ وهو روحه وحقيقته وملكوته، ومحل معرفة الله منه التي تبقىٰ بعد فناء جسمه وشخصه. والمعنيان متقاربان، وربّما يفسّر الوجه بالذات»[1] انتهىٰ.

أقول: في كلامه أنّه جعل العقل الكامل قسماً، ولا واسطة لله إلّا نبيّ أو وصيّه، بل النبي، بل محمد ﷺ مطلقاً، وغيره به.

ثمّ وكلامه بحسب الظاهر حسن، لكن لا يتمّ دائماً وفي جميع العوالم، لقوله بوحدة الوجود، والتجلّي عين [المتجلّي][2]، ورجوع الكل لذاته، فلا يكونون الوجه دائماً والواسطة، إلّا في مقام الدّنيا أو الجنّة والنّار، قبل الرجوع إلىٰ ذاته، وقيام القيامة الكبرىٰ بظهور الأحدية الذاتية ـ كما ذكره في كتبه[3] ـ تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، وباعتبار تجلّي الذات في الخلق وظهورها بالأعيان، إلّا أن يلاحظ هنا ما لكلّ شخصٍ بحسب عينه الثابتة، وصورته العلمية عند الله {سبحانه}، وفي كلامه إجمال علىٰ طريقته.

وقال الملّا: «إنّما تعجّب عليه السلام من قولهم واستعظمه لما فيه من الجرأة والافتراء، بهلاك الصنف الأول من الروح الأعظم، والملائكة المقرّبين، والأنبياء المكرّمين، والأولياء الكاملين، بل يلزم من قولهم بطلان قضاء الله وعالم أمره والقلم الأعلىٰ واللوح المحفوظ؛ ولذا عدل عليه السلام عن تفسيرهم، بأنه أراد سبحانه بوجه الله: وجهه الذي يؤتىٰ منه، وبابه الذي يدخل إليه، من الملك المقرّب والروح الأعظم وما يجاوره، وذلك في البداية وفي سلسة النزول، أو النبي الأكرم ومَن يحذو حذوه من الأنبياء عليهم السلام السالفين والأوصياء اللاحقين.

وإنّما سُمّوا وجه الله؛ لأنّ وجه الشيء هو ما يعرف منه ويشاهد ويواجَه، ونحن إنّما يمكننا أن نعرف حقيقة الجوهر المقدّس المَلَكي أو الإنسي، وبه نعرف الله ونوحّده ونعبده، ونقدّسه عن المثل والشريك، فهو وجه الحق الذي نواجهه ونشاهده»[4].

---

(١) «الوافي» المجلد ١، ص٤١٧ – ٤١٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «التجلي».

(٣) انظر: «قرّة العيون» ص٤٦٥؛ «كلمات مكنونة» ص١٤٦.

(٤) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٦٨ – ٣٦٩، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: في كلامه عدّة مفاسد، جعله الروح والملائكة ... إلىٰ آخره، في [الصنف][1] الأول، وليس كما ذكر.

قوله بعدم هلاكهم، وكذا عالم الأمر؛ لأنهم عنده[2] باقون ببقاء الله، ولا إمكان فيهم، وليس كذلك. وليته قال: لأنهم لا وجود لهم من أنفسهم ولا بقاء، بل لهم ببقاء الله وإيجاده، فما لهم من ذواتهم شيء، بل هو من الغير، وما يكون كذلك هالك.

ومراده بالوجه: ما يواجه به، بحيث إذا عمل بطريق واتّبعه ومال إلىٰ الغاية العظمىٰ، وهي ذات الله، كما سيأتي ما يدلّ عليه من كلامه، وهذا باطل.

وما يُعرف بالنبي وغيره فهي معرفة الله وتوحيده الوصفي لا الذاتي، تعالىٰ الله عن ذلك، وانقطاع كُلٍّ دون النبي ﷺ ليس انقطاعاً وهلاكاً عن الوجود أصلاً، بل انقطاع عنه في رتبته، بما ظهر له به، وكذا الرجوع للنبي ﷺ، وكذا النبي ﷺ بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، أمّا إلىٰ الذاتي فلا.

والوجه الذي يؤتىٰ منه: إتيان توصيف ومعرفة دلالة ومعرفة وجه، وهو معرفة كلٍّ بما ظهر له به، بواسطة أو وسائط، بل متىٰ تجلّىٰ مقتضىٰ الوحدة الفعلية هلك كلّ، بمعنىٰ عدم ملاحظة وجوده، لا عدمه أصلاً، فلا شعور ولا حس ولا عقل ولا معقول، كالمدهوش والمصعوق، من غير خروج عن مرتبة الإمكان، ورجوع الكل إلىٰ ولي الأمر الأعظم، ورجوعه إلىٰ فعل الله، بما ظهر له به، وكل واحد لا يعدو مقامه.

ثم قال: «إنّ الآية تشتمل علىٰ مطلبين:

الأول: أنّ ما سوىٰ وجه الله الذي يؤتىٰ منه هالك باطل مضمحل.

والثاني: أنّ كل ما هو وجهه، فهو باقٍ لا يزال»[3].

وذكر [الأول][4] في العالم المادي بحسب تقلّبه وأنه هالك، [سواء رجعت عند الهلاك إلىٰ غاياتها الذاتية بالصعق الذي يكون في][5] القيامة الكبرىٰ، كما للنفوس الكاملة، أو للفساد، كما للصور والأعراض المادية، والنفوس الناقصة.

---

(١) في الأصل: «الصف».

(٢) انظر: «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٦٩.

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٦٩، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «الاولىٰ».

(٥) من المصدر ص٣٦٩، وفي الأصل: «سوىٰ رفع عنده إلىٰ».

وليس في نقله كثير فائدة، لكن وإن رجع بعض عوالم المواد عود ممازجة، لكن بحسب الشخص لا النوع، والنفوس الناقصة لا تفسد، لكنه تبع بعض جهالة الفلاسفة، خلاف ما حكم الله ورسوله، ولنكتفِ بما قاله في {الشرح} باختصار لبعض الألفاظ.

قال: «**المطلب الثاني**: إنّ الذي عبّر عنه بأنه وجه الله باقٍ أبداً، غير قابل للفناء، وذلك لأن عالم الأمر كلّه خير، بريء من الشرّ والعدم والتغيّر والزوال، إذ لا تحقق لهذه الأمور إلّا في عالم الخلق، إذ وجود ذلك العالم لا يتعلّق إلّا بذاته تعالىٰ، لا بشيء آخر، من مادّة، أو حركة، أو زمان، أو استعداد، أو زوال مانع، أو حدوث شرط، وكلّ ما هو كذلك فليس بقابل للعدم والزوال، إذ كلّ ما جاز عدمه بعد أن وجد، فذلك بسبب عدم شيء من أسباب وجوده، أو أجزاء علّته التامة، ضرورة أنّ العلّة التامة للشيء ما دامت باقية يمتنع عدمه، لاستحالة انفكاك المعلول عن علته التامة.

فإذن لو فرض عدم المفارق العقلي فذلك يستلزم عدم الشيء من أسباب وجوده، وهي الفاعل والغاية والمادة والصورة، لكنه لا مادة له؛ لتجرّده عن المحل والموضوع، ولا صورة له؛ لبساطته وعدم تركّبه الخارجي، بل ذاته نفس الصورة المجرّدة عن المواد.

وأمّا فاعله فهو ذات واجب الوجود، وكذا علته التمامية ذاته تعالىٰ، فإذن لا سبب له إلّا فاعله وغايته، وهما شيء واحد ممتنع العدم بالذات، فهو أيضاً واجب البقاء ببقائه تعالىٰ لا بإبقائه، إذ ليس فيه إمكان العدم»[١].

أقول: تأمّل في فساد قوله من وجوه ظاهرة، والعجب من إماميّ كيف ينطق لسانه بهذا الكلام! ولكن في الناس المُحكم والمؤوّل والمتشابه، ومن ركن إلىٰ أهل التصوّف واعتقد معتقدهم يقول بأقبح من هذا، وهو كذلك كما يظهر لمراجع كتبه التي يشير إليها وغيرها.

من البديهي أنّ الممكن والمعلول لا يصير واجباً وعلّة، ولا في نفس الأمر، ولا يكون مركّباً من وجود محض وعدم محض، ودائماً يقبل الزيادة، كلّ بحسب مقامه، في [حركته][٢] العرضية، سواءً العقل وغيره، إذ لا نهاية للفيض والمدد، ويصل لمرتبة الفناء، فنفيه ذلك عن عالم الأمر باطل.

وإن كان النفي الزماني فهو أخص، ويبقىٰ الترقي في مراتب الكمال، ولكلّ شيءٍ مادة

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٦٩، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «حركتيه».

ومدة من غير تسلسل، للانتهاء إلىٰ مادة نفسه وإمكانه ووجوده الراجح، من غير سبق قابل، وإلّا لزم إمّا التسلسل، أو تعدد القدماء، وهما باطلان.

وليس معنىٰ عالم الأمر كما قال، بل هو عالم المشيئة، وما ذكره داخل في [عالم] الخلق، هذا هو المطابق للكتاب والسنّة والحكمة المحمدية.

وكلّ ممكن قابل للعدم، بل واقع بحسب الزيادة، مع أنه ليس كلّ ما أمكن وُجد، لجواز عدم توجّه المشيئة له، ويراعىٰ في الوجود إرادة الفاعل له، وقد تمنع الطبيعة عن فعلها في آنٍ عن فرد دون غيره، كالنار وإحراقها لإبراهيم دون غيره في آنٍ واحدٍ، قال الله تعالىٰ: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرداً﴾ الآية[١].

وليس ذات العقل صورة مجرّدة عن المواد مطلقاً، نعم، عن المواد الحسّية، وله مادة من الدواة الأُولىٰ وعالم الأمر والمشيئة، وتجرّده بالقياس إلىٰ ما دونه مطلقاً، والذي ظهر له به، لا ذات الفاعل.

نعم، هي بجهات الفاعليّة، والذات بحسب أحديتها مجرّدة عن الفاعلية وعن لا فاعلية، وإذا قلنا: جهة الفائدة زائدة، لا يلزم نقص الذات بنفسها؛ لأنه صفة زائدة وتوجب التمام، وهو خلاف الفرض. وانتهاء الممكن إلىٰ مثله، كما في الخطبة اليتيمة[٢] وغيرها، والخالقية والرازقية والفاعلية صفات فعل.

نعم إذا راعيت الفاعلية التي هي نفس الذات، وكذا معنىٰ الخالقية إذ لا مخلوق مطلقاً، فهي نفس القدرة، إذ لا مقدور ومخلوق ومعلول مطلقاً، فافهم.

ولا يلزم نقص من قولنا: يفعل بفعله، ويتجلّىٰ به، لا بذاته، فبطل باقي [عبارته][٣].

وقوله: «فهو أيضاً واجب البقاء»... إلىٰ آخره، سقوطه ظاهر، وأيّ ضلال ظاهر الفساد من وجوه أظهر من مدلول هذه العبارة؟ إلىٰ غير هذه المفاسد.

وإذا بطلت هذه الشبهة من جهة الفاعلية بطل القول بوحدة الوجود والرابطة الذاتية وقِدم العالم وأمثالها. والإمكان لا يفارقه، ولم تخرج عن الإمكان الراجح، وتصل إلىٰ مقام المشيئة المفعولية ولا الفعلية، فضلاً عن الذات، كما زعمه هذا الملّا.

قال: «فان قلت: أليس كلّ ما معه غير ذاته تعالىٰ فهو ممكن، وكل ممكن جائز العدم.

---

(١) «الأنبياء» الآية: ٦٩.

(٢) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١.

(٣) في الأصل: «عباريه».

قلت: إمكان المفارقات إمكان فرضي غير ثابت لها في الواقع، إذ ليست لها ماهية يعرضها الوجود، أو يسبق إمكانها في الخارج علىٰ وجودها، كما في الطبائع المادية والأكوان الزمانية.

ثم إنّ نفس الأمر ـ كما علمت ـ ثابت لا يتغير، وليس ذلك إلّا عالم الأمر وعالم القول الحق، والكلمة الصدق؛ لقوله تعالىٰ: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ﴾[٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي﴾ الآية[٤].

وفي الأدعية النبوية (أعوذ بكلمات الله التامات من شرّ ما خلق وذرأ وبرأ)[٥].

وظاهر لكل عاقل أنّ أمر الله وقوله وكلماته التامات ليست أعراضاً أو هيئاتٍ صوتية قائمة بالأجسام، بل هي ذوات نورية وصور عقلية، وعلوم قائمة بذاته تعالىٰ، وملائكة عليين. هذا ما أدّىٰ إليه الكشف الصريح، والبرهان الصحيح، والشواهد النقلية، والحجج الدينية، والآيات القرآنية، والعلوم الإلهية»[٦].

أقول: يكفي في دفع هذا الإشكال قوله ـ قبل ـ: «ليس فيه إمكان»، ثم وهذا الفرض كذب إن لم يطابق ما عليه الأمر، وإلّا ثبت في الواقع، وهذا منه متفرّع علىٰ قوله قبلُ باتحاد بقائها ببقاء الله تعالىٰ، وكذا وجودها، علىٰ زعمه أنّ الإمكان ثابت للحقيقة، وله حامل قابل سابق، وكلّه خطأ، بل كلّ ما سوىٰ الذات الأحدية ممكن، وهو ما وجوده جائز، وإمكانه حال وجوده أيضاً، ولا يخرج عنه ولا ينتهي لغيره. وكلّ ما سواه متغيّر، في ترقٍّ في الكمال بلا نهاية، كالعقل، من غير لزوم ما يلزم في الماديّات والنفوس. وهذا لا ينافي التبديل المنفي، ولا كونه تاماً، وإلّا كان واجب وجود، وهو زعم ذلك، وكفىٰ هذا في كذبه.

وقوله: «وعلوم قائمة بذاته» يلزم قيام الحوادث واللوازم [به]، ومغايرة علمه له، وأقلّه اعتباراً إن جعلنا الوجود واحداً، وإلّا فلا قيام. ولا خفاء في أنّ هذا تفسير القرآن بالرأي، والكشف والبرهان لا يؤدي إليه، ولا السنّة والقرآن، نعم القواعد الشيطانية وتوهّماته

---

(١) «ق» الآية: ٢٩. (٢) «ق» الآية: ٤.
(٣) «يونس» الآية: ٦٤. (٤) «الكهف» الآية: ١٠٩.
(٥) «بحار الأنوار» ج ٩٤، ص ١٧٤، بتفاوت.
(٦) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠، صححناه علىٰ المصدر.

المسمّاة بالكشف. وجميع ما ذكره يد ل علىٰ عكس ما يقول، ولا ينفعه الزخارف. ولولا الخروج إلىٰ التطويل، والوقت ضيّق، لأوضحنا بطلان قوله من جميع الأدلة، علىٰ أنه ظاهر.

قال: «ثم لم يوجد في كتاب ولا سنّة، ولا دلّ عليه عقل ولا نقل، أن شيئاً من قضاء الله وعلمه، أو لوح الله وقلمه، أو أمر الله وروحه، أو قول الله وكلمته، ممّا يكون قابلاً للبطلان والهلاك، ولا أيضاً يدلّ علىٰ ذلك ضرورة دينية أو مصلحة شرعية»[١].

أقول: انظر إلىٰ هذا الضلال الظاهر، يقول: لا دليل مطلقاً يدلّ علىٰ أنّ ما سواه ذات حادث أو ممكن، أو كلّ حادث وممكن قابل للبطلان والهلاك، وأقلّه أنه لا شيء بذاته وشيء بظهور علّته له به، فهذا وجهه، ويقول: لا دليل علىٰ بطلان تعدد القدماء والصور العلمية.

والحاصل: أنّ بروز مثل هذا القول من لسانه في حال سكر وغفلة.

{قال:} «فثبت أنّ كل شيء اتصف بأنه غير الله، وغير عالم أمره وقضائه، فهو هالك، لما ذكرنا من وجه مغايرته له تعالىٰ، وكلّ ما هو راجع إليه فانٍ عن ذاته باقٍ ببقائه، والذوات الكاملة المفارقة عن عالم النفوس والأجرام»[٢].

أقول: الذي قامت |عليه| الأدلة النقلية والعقلية المتواترة من وجوه، وكذا بالضرورات ـ إلّا عند منكر الأديان، وترىٰ ممّن يدعي التديّن من أهل التصوّف وشبههم ـ بأنّ كلّ ما غير الله ـ سواءً كان عالم أمره أو خلقه ـ هالك، فانٍ فناء انقطاع، لا في ذاته تعالىٰ؛ لبطلانه، وجميع الخلق ـ ومنه عالم أمره ـ راجع [لفعله][٣]، كلّ بحسب مقامه بما ظهر له به، وإلىٰ الله ترجع الأمور وتصير، علىٰ ما أشرنا إليه، من غير لزوم فناء لوجود شيء، وكونه ذات الواجب.

قال: «ومنها: ما يعبّر عنه بأنه أمر الله تعالىٰ وكلمته، وهي كلمة وجودية يعبّر عنها بـ ﴿كُنْ﴾ لكونه وجوداً خالصاً، متوسطاً بين الخالق والخلق.

ومنها: ما يعبّر عنه بأنه الروح الأعظم، والحقيقة المحمّدية، بلسان قوم من العرفاء.

ومنها: ما يعبّر عنه بالقلم الأعلىٰ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾[٤].

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٠. (٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٠.

(٣) في الأصل: «نفعله». (٤) «العلق» الآية: ٤.

ومنها: ما يعبّر عنه بمفاتيح الغيب: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيبِ لَا يَعلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾[١].

ومنها: ما يعبّر عنه بخزائن العلم والرحمة: ﴿وَإِن مِن شَيءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾[٢].

ومنها: ما يعبّر عنه بوجه الله: ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ﴾[٣].

فاحتفظ بهذه الأسرار وصُنها عن الأغيار، وإياك أن تشير إليها أو إلىٰ نظائرها عند أهل الاغترار، فإنّ أكثر هذه المخدّرات الكريمة، والجواهر الثمينة، والدرر اليتيمة، ممّا لم يوجد في كتب أهل الكشف والعرفان، ولا في زُبر أصحاب الحكمة والبرهان، ولو قلت: إنّها أبكار لم يطمثهنّ إنسٌ قبلهم ولا جان، كاد أن لا يكون من الزور والبهتان»[٤].

أقول: الكلمة الوجودية التي يعبّر عنها، بـ ﴿كُن﴾ هي المشيئة والأمر الفاعلي، وقوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ المفعول، ولا [واسطة][٥] بين الله وخلقه خارج، فما سوىٰ الله مخلوق له، إمّا فعل مطلق ـ وهو ما جعله بنفسه ـ أو مقيّد، وهو ما خلق به. ومفاتيح الغيب الكليّة الأولية: خزائن الإمكان والمشيئة المطلقة، لا كما قال ـ وصرّح به في غير موضع[٦] ـ: إنّها صور الأسماء والأعيان الثابتة الباقية ببقاء الله تعالىٰ، وإلّا كان الله ذا ضمير، وانفصل الخلق منه انفصال تجزئة وتوليد. وعرفت معنىٰ [الله] وجه الله، وأنّ بقاءه بإبقاء الله له في مرتبته، لا كما يقول أهل التصوّف.

واتّضح لك أنّ جميع [ما قال][٧] ناءٍ عن الحق، وليس فيه منه ولا حرف واحد، حتىٰ بحسب الظاهر، فضلاً عن كونه من الأسرار، ويجب صون ما ذكره عن الجهّال وأهل الغباوة؛ لئلّا يخرجهم عن الحقّ إلىٰ الغواية، كما أشرنا لك باختصار المقال، وإنّما ذكرنا لك باقي كلامه ـ وإن استغني عنه ـ للتعجب منه، ويظهر لك به جهله زيادة علىٰ ما سبق، وممّا حصل كفاية، وستأتيك جملة روايات في معنىٰ الوجه مع تحقيق، وإن كان مختصراً.

قال المجلسي ﷺ **في الشرح**: «قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا وَجهَهُ﴾، قيل فيه وجوه:

الأول: أنّ المعنىٰ: كلّ شيءٍ فانٍ بائد إلّا ذاته، وهذا كما يقال: هذا وجه الرأي، ووجه

---

(١) «الأنعام» الآية: ٥٩. (٢) «الحجر» الآية: ٢١.

(٣) «القصص» الآية: ٨٨.

(٤) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في الأصل: «لواسطة».

(٦) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١؛ «أسرار الآيات» ص ٥٨ – ٥٩.

(٧) في الأصل: «مقال».

الطريق. قاله الطبرسي[١]، وقال: في هذا دلالة على أنّ الأجسام تفنى ثم تعاد، على ما قاله الشيوخ في الفناء والإعادة»[٢] انتهى.

أقول: لا دلالة فيه على الرجوع للعدم المحض، والفناء يطلق على معان، وسيأتي البيان في المعاد.

قال: «*الثاني*: ما ذكره الطبرسي[٣] أيضاً: أي كل شيء هالك، إلّا ما أُريد به وجهه، فإنّه يبقى ثوابه. عن ابن عباس.

الثالث: أنّ كلّ شيءٍ هالك، فإنّ الممكن في حدّ ذاته معدوم حقيقة، إلّا ذاته سبحانه، فإنّه الموجود بالذات بالوجود الحقيقي.

الرابع: أنّ المعنى: كلّ شيء هالك، وإنّما وجوده وبقاؤه وكماله بالجهة المنسوبة إليه سبحانه، فإنّه علّة لوجود كلّ شيء وبقائه وكماله، ومع قطع النظر عن هذه الجهة فهي فانية باطلة هالكة. وهذا وجه قريب خطر بالبال، وإن قال قريباً منه بعض من يسلك مسالك الحكماء، على أذواقهم المخالفة للشريعة»[٤].

أقول: فيه إجمال بيان الوجه والجهة المنسوبة إليه سبحانه وتعالى، هل هي المصنوعية فيه، وظهور التجلّي له به، أو ترجع إلى الذات، وقال به جماعة من الحكماء وغيرهم على اختلاف مقاصدهم؟

قال: «*الخامس*: أنّ المعنى: كل شيء هالك ـ أي باطل ـ إلّا دينه الذي به يتوجّه إليه سبحانه، وكلّ ما أمر به من طاعته. وقد وردت أخبار[٥] كثيرة على هذا الوجه.

السادس: أنّ المراد بالوجه: الأنبياء والأوصياء عليهم السلام؛ لأنّ الوجه ما يواجه به، والله سبحانه إنّما يواجه عباده ويخاطبهم بهم عليهم السلام، وإذا أراد العباد التوجّه إليه تعالى يتوجهون إليهم. وبه أيضاً وردت أخبار كثيرة، منها هذا الخبر.

السابع: أنّ الضمير راجع إلى الشيء، أي كل شيء ـ بجميع جهاته ـ باطل فانٍ، إلّا وجهه الذي به يتوجّه إلى ربّه، وهو روحه وعقله ومحل معرفة الله منه، التي تبقى بعد فناء جسمه وشخصه، وربّما ينسب هذا إلى الرواية عنهم عليهم السلام.

---

(١) «مجمع البيان» ج٧، ص٣٤٨.
(٢) «مرآة العقول» ج٢، ص١١١ ـ ١١٢.
(٣) «مجمع البيان» ج٧، ص٣٤٨.
(٤) «مرآة العقول» ج٢، ص١١٢.
(٥) «المحاسن» ج١، ص٣٤٤، ح٧١٣؛ «التوحيد» ص١٤٩، ح١.

وأمّا وصفه ﷺ قولهم بالعِظم، فالظاهر أنه لإثباتهم له سبحانه وجهاً كوجوه البشر، ومن قال ذلك فقد كفر.

وقيل: كان مرادهم فناء كلّ شيء غير ذاته تعالىٰ، فاستعظمه وأنكره ﷺ، إذ من المخلوقات ما لا يفنىٰ. ولا يخفىٰ بُعده»[1] انتهىٰ.

أقول: في بعضها إجمال، ولو حققه القائل لخرج إلىٰ المجاز اللغوي أو أحد الطرق، وكلّ ما سوىٰ الله فانٍ، من غير لزوم إشكال [المضلّين][2] فلنمسك عن البحث معه، وستعرف التحقيق عقلاً ونقلاً إن شاء الله.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن صفوان الجمّال، عن أبي عبد الله ﷺ ، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[3] قال: من أتىٰ الله بما أمر به من طاعة محمّد ﷺ ، فهو الوجه الذي لا يهلك، وكذلك قال: ﴿ مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ﴾[4] ﴾.

أقول: رواه البرقي في المحاسن[5]، عن أحمد [بن محمّد] بن أبي نصر، وساق الحديث.

قال محمد صادق: «للهلاك أفراد:

أحدها: أن يكون بمعنىٰ العدم المقابل للوجود، وهو عدم صرف ونفي خالص.

والثاني: أن يكون بمعنىٰ العدم المقيّد بالوجود، فالوجود هالك باعتبار قيده بالعرض.

والثالث: أن يكون بمعنىٰ العدم الغالب علىٰ الوجود، والمعاصي من الموجودات التي يكون العدم فيها غالباً علىٰ الوجود، لأنّ المعاصي لو لم تكن موجودة مطلقاً، فيكون كلّها [الأشياء] محض، وكلّها عدم محض هو مفهوم واحد لا يمكن أن يميّز بعضها عن بعض في العقل، أو في الوهم فيها، مع أنّ المعاصي ممتازة بعضها عن بعض في الخارج، ولو لم

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١١٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «المظلّة».

(٣) «القصص» الآية: ٨٨.

(٤) «النساء» الآية: ٨٠.

(٥) «المحاسن» ج ١، ص ٣٤٥، ح ٧١٥.

يكن العدم غالباً فيها علىٰ الوجود لم يكن شرّاً، مع أنَّ المعاصي كلّها شرور، ولهذا يترتب عليها شرور من أنحاء العذاب والبليّات، والفرد الأول أكمل من الثاني.

وأخذنا في الحديث الأول الهلاك بالمعنىٰ الشامل للفردين الأخيرين، بقرينة المقام، وفي هذا الحديث أخذنا الفرد الثالث؛ للتصريح به» انتهىٰ.

أقول: بالعدم المحصور لا تحقق، وليس هو ضدّ الوجود، نعم هو شيء موهوم بالنسبة إلىٰ النظر إلىٰ خلق رتبته وكمال آخر، و[الأعدام][1] المقيّدة متصوّرة بجهة الوجود، وهو قيدها، وليست [بعدم][2] محض ومطلق، بمعنىٰ عدم [استحقاق][3] وجود شيء من الوجود في رتبة أعلىٰ، بل لا يستحق الوجود إلّا في رتبته، وبمعنىٰ تفكّك أجزاء الشيء وعدم مراعاة وجوده؛ لغلبة ظهور مقتضىٰ الوحدة الفعلية لا الذاتية، لا بمعنىٰ عدم وجوده أصلاً، وهو المعني بالفناء يوم القيامة الكبرىٰ، لا كقول أهل التصوّف.

ومعنىٰ الوجه هنا وفي الحديث السابق واحد، فإنَّ الوجه الذي منه هو ما ظهر للشيء به له، وهو وجهه من الوجه الكلّي، والحامل لأمره الفعلي الإنسان الكامل، وليس إلّا محمّداً ﷺ وآله ﷺ خاصّة، علىٰ سبيل البدليّة، وفي نفس الأمر ليس إلّا محمداً ﷺ، وهذا هو الوجه في كلّ فرد فرد، بحسب مقام وجوده، فتدبّر.

وقال الملّا الشّيرازي في شرحه: «وجه كلّ شيء ما يتوجّه به إلىٰ الله تعالىٰ، لما عرفت من أنّ الله خلق الموجودات متوجهّةً لغاياتها، وجعل لكلٍّ منها ميلاً وشوقاً إلىٰ ذلك الكمال الذي لأجله خُلق، ولكل غاية غاية، حتىٰ ينتهي إلىٰ غاية الغايات، كما أنّ لكلّ مبدأ مبدأ، حتىٰ ينتهي إلىٰ مبدأ المبادئ، وهو بعينه غاية الغايات، إذ لا تعدّد في الوجود، فهو الأول والآخر، والمبدأ والغاية لكلّ شيء.

فخلق الأشياء ليتوجهوا إلىٰ الله، فهم مسافرون إليه، وقد يمنع مانع في مسيره فيهلك أو يهوىٰ، خصوصاً الإنسان.

ومعنىٰ الآية أنّ لكل شيء وجهاً يوجب بقاءه، ووجهاً آخر به ينفك عن طريقه ويتخلف عن الوصول إلىٰ كماله، أو يوجب الهلاك. ومعرفة الله وطاعته وجهه الموجب لبقائه وسعادته الأخروية، والجهل به يوجب هلاكه، ولا يحصل ذلك لغير الأنبياء إلّا

---

(١) في الأصل: «الاعلام».

(٢) في الأصل: «بقدم».

(٣) في الأصل: «الاستحقاق».

بمتابعتهم، فغير النفوس القدسية لا تأخذ عن الله تعالىٰ إلّا بمعلّم بشري.

فلابدّ من متابعة الرسول، وطاعتهم الرسولَ طاعة الله، إلّا أنّ تلك الأُمور للمتبوع بالحقيقة، وللتابع بالعرض، وهذا إذا لم يصل التابع ـ بقوة استعداده وصفاء قلبه، بمتابعة الرسول ﷺ ـ إلىٰ مقام التحقيق واليقين، والأخذ من الله تعالىٰ بغير واسطة، كما وقع للأولياء الكاملين وأهل بيت النبوّة، بل اكتفىٰ بالتقليد ومتابعة الظاهر، لقصور استعداده وخمود نور فطرته، وله يقين أُخروي بحسب حاله.

فثبت قوله عليه السلام: (من أتىٰ الله بما أمر به من طاعة محمد ﷺ) أي: سواء كان عن بصيرة وكشف، أو عن تقليد وسماع، بشرط بذل الجهد وموافقة الضمير وعدم الرياء، وسلامة الصدر من الأمراض الباطنية، (فهو الوجه الذي لا يهلك)، لأنّ بذلك الوجه يصل إلىٰ مقام الحياة الأبدية، أمّا بالاستقلال وعلىٰ الوجه العقلي ـ كما للمحقّق ـ أو بالتبعية وعلىٰ الوجه الحسي والمثالي، كما للمقلّد.

والفرق بين معنىٰ الوجه هنا وبينه في الحديث السابق بضرب من التعميم، وبإلحاق وسيلة الشيء وجهته المؤدية إليه في حكم البقاء، بحكم ذلك الشيء، لما علمت من كون الشيء واقعاً في سبيل المطلوب في حكم الواصل إلىٰ ذلك المطلوب، فافهم»[1] انتهىٰ، بحذف بعض الألفاظ.

أقول: سقوطه ظاهر، نذكر بعض ما فيه:

قوله: «وجه كل شيء»... إلىٰ آخره، بدأت الأشياء بفعل الله، والمحل القائم به، فبدؤها منه بأمر الله، وتعود إليه لا [لذات][2] الله، ولا تكون الغاية وما إليه الوصول، فالسائر ممكن، لا يخرج عنه حتىٰ أقرب الكل، بل كلّما قرب ازداد خوفاً وعبوديةً وفقراً وذلّاً، ولا يخرجون عن العبادة ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾[3] وغيرها كثير، وهو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾[4] ونظائره، لا كما قال الملّا[5] فيها: إنّ المراد ذات الله. وحذف المضاف شائع ـ كتاباً وسنّةً وعرفاً ـ إن لم يفسّر الرب بالصاحب أو الملك، وبتمليك الله له، فلا إشكال.

ولو قلنا بأن الله مبدأ كل شيء حتىٰ النبي ﷺ، فليس هو ابتداء تجزئة، ولو معنوية، ولا

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٠ – ٣٧١، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «ذات».

(٣) «الغاشية» الآية: ٢٥.

(٤) «النجم» الآية: ٤٢.

(٥) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٢٩٠.

تتجلّىٰ الذات بحقيقتها، بل بتجلّيه بفعله، بما ظهر له به، ولغيره به، فيعود العود كذلك، إذ العود إلىٰ البدء، قال الله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[١] ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾[٢] فلا عود لذاته تعالىٰ.

نعم، لها بهذا المعنىٰ، فهو في ملكه وراجع له بظهور الوحدة الفعلية، وهو في مقامه. قال عليه السلام في الدعاء: (كلهم صائرون إلىٰ أمرك)[٣] وقال تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[٤] وقال عليه السلام في بعض خطبه: (كل شيءٍ بأمره قائم)[٥] وعنهم عليهم السلام: (خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة)[٦].

فما ذكر الملّا من الرجوع لذاته ـ وصيرورة البقاء والوجود واحداً، وتفسير بعض الآي بخلاف ما أراده الله، [وبدأه] النبي صلى الله عليه وآله ـ باطل، كيف ومعرفة الله وتعريفه لنا إنّما هو بجهة الظهور والعنوان الشفاهي! والرجوع له [لا للذات][٧] الأحدية و(علة صنعه صنعه)[٨] كما قال علي عليه السلام، لا ذاته، كما زعم الملّا تبعاً للصوفيّة، كما أشار له هنا، بل صريح لفظه في غير كتاب أيضاً.

قال في أسفاره ومفاتيح غيبه: «والله غاية الغاية، فيكون فاعلاً بما يكون به غاية، ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ الآية[٩] ﴿أَلا إِلَىٰ اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ﴾[١٠] ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّـا إِلَـيهِ رَاجِـعُونَ﴾[١١] [وعلّة][١٢] فعله وخلقه وغاية صنعه ذاته، لا خارجة كما عليه المعتزلة، ولا منفية كما عليه الأشاعرة، فالله أحسن صُنع كل شيء، حيث أعطاه ما يهتدي به إلىٰ غايته، وأحكم الصنع والإيجاد علىٰ وجهٍ يكون كماله حقيقة الصانع جلّ ذكره، وأي تربية من ربّ أجلّ وأعظم، من أن يكون المربوب بها، بسبب تحوّله في النشآت وتطوّره في الأطوار، يبلغ إلىٰ مرتبة

---

(١) «الأعراف» الآية: ٢٩. (٢) «الأنبياء» الآية: ١٠٤.

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٢٠٤، دعاؤه في يوم الفطر، وفيه: (كلهم صائرون إلىٰ حكمك، وأمورهم آئلة إلىٰ أمرك). (٤) «الروم» الآية: ٢٥.

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيها: (وكلّ شيء قائم به).

(٦) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة، ح٤. (٧) في الأصل: «والذات».

(٨) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علة ما صنع صنعه).

(٩) «الحديد» الآية: ٣. (١٠) «الشورىٰ» الآية: ٥٣.

(١١) «البقرة» الآية: ١٥٦. (١٢) في الأصل: «وغيره».

يكون غايته بحسبها ذات الربّ، والغايات ـ وإن ترتبت ـ لابدّ من انتهائها إليه، فهو غاية الغايات.

وما قيل: إنّه لا غاية في صنعه وفعله، معناه: لا غاية وراء ذاته، بل هي ذاته؛ ولذا قال تعالىٰ: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ لأنه يفعل لأجل ذاته التي لا يعلم كنهها إلّا هو ﴿وَهُم يُسْئَلُونَ﴾[١] لأن غاية أفاعيل المخلوقات خارجة عن ذواتها، وليس علّة المنع عن السؤال لأن السؤال يحرق اللسان، أو طلب اللمّية حرام، أو لأنه لا ينتهي إليه الحجّة، بل لأن العلة والداعي والإرادة كلّها عين ذاته، والذاتيات لا تعلّل، ولا يبحث عن علّتها ولمّيتها، فالله عاشق ومعشوق لذاته بذاته، ويحبّ غيره لذاته»[٢] انتهىٰ باختصارٍ ما.

أقول: فانظر إلىٰ تصريحه بما لا يقول به متديّن، من جعله الغاية ورجوع كلٍّ لذاته، فالممكن في نفس الأمر هو الواجب، إذا جردت عنه الكثرة الاعتبارية.

وليس الحق أيضاً كما قاله الملّا، ففعل الله لا غاية له بحسب مقامه، وباعتبار عدم قطع الله تعالىٰ [مدده][٣] عنه، ولا خروج له عن الإمكان، وغايته فعله.

ولو كانت الغاية كما قال اتّحد الربّ والمربوب وجمعتهما حقيقة واحدة، فبطل الصنع والشرائع، إلّا في رتبة الكثرة [والأعدام][٤] والأمور الاعتبارية، وهو محال، وكون صفات الأعيان وهي لوازم لذات الله تعالىٰ، وجعل جميع أحكام الوجود ـ ذهناً وخارجاً ـ قائمة بذات الله تعالىٰ؛ لأنّ التعيّنات الجزئية لازمة لشؤون الذات التي ظهرت بها، والشؤونات الوجودية التي هي نفس وجود الذات، وهو باطل.

ومعنىٰ: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [أنه][٥] لا يفعل إلّا المحكم، ولا قاهر عليه، بخلاف غيره.

والأولية والآخرية، إن اعتبرتهما بحسب الظاهر فهما واحد، وإن كانت الذاتية فلا ملاحظة لغيره، بل بإثباته له تعالىٰ في مرتبته، فهو محال، بل بعدم انوجاده وانقطاعه دون فعله؛ لأنه شعاعه، وكذا الفعل بالنسبة له تعالىٰ؛ لأنه إنّما تجلّىٰ له به، فتدبّر.

وجعله بعضاً يصل لله بغير واسطة الرسول، فيكون في رتبته أو أعلىٰ، فرسالته ظاهرية

---

(١) «الأنبياء» الآية: ٢٣.

(٢) «مفاتيح الغيب» ص٢٨٩ – ٢٩٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر، ونحوه في «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٢٧٢.

(٣) في الأصل: «مسددة».

(٤) في الأصل: «والاعلام».

(٥) في الأصل: «لأنه».

في بعض مراتب الوجود. والبحث معه طويل، وفيما حصل كفاية.

وعرفت معنىٰ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ﴾ مثل ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ وأمثالها، بتقدير مضاف، أو الربّ بمعنىٰ الصاحب أو الولي، والألوهية إذ مألوهٌ، وهو مظهر فعله، وفيه معانٍ أُخر لا يناسب ذكرها، وبه يرتفع التنافي بين [الأمرين][1] وليس كما فسّره به، فهو تفسير باطل ويوجب التناقض في القرآن، ولكنه حرّف الكلم علىٰ مذهب أهل التصوّف.

وقال الكاشاني في الوافي في شرح هذا الحديث: «يعني كلّ مطيع لله ولرسوله ﷺ متوجّه إلىٰ الله تعالىٰ، فهو باقٍ في الجنان أبد الآبدين، وهو وجه الله في خلقه، يواجه الله تعالىٰ به عباده، ومَن هو بخلافه فهو في النيران مع الهالكين.

قوله: (وكذلك قال) إشارة إلىٰ أنّ إطاعته للرسول ﷺ توجّه منه إلىٰ الله سبحانه وإلىٰ وجهه، وتوجّه من الله تعالىٰ به إلىٰ خلقه، وهو السبب في تسمية وجه الله وإضافته إليه»[2] انتهىٰ.

أقول: لكن علىٰ ما قاله في الجنان والنيران ـ وأنّهما مقام النفس وفوقها رتبة الفعل، والفناء في ذات الله تعالىٰ، وتجلّي الله تعالىٰ بذاته له وللكلّ ـ يبطل هذا القول، وإن كان ظاهره [حقاً][3]، إذ لا خروج لأحدٍ من قيد العبودية والطاعة لله ولرسوله ﷺ مطلقاً.

والحاصل: أنّ الممكن لمّا كان لا يخرج عن الإمكان حال وجوده؛ لأنّ وجوده وجود راجح، لا واجب وجود، فليس له من نفسه شيء، لا [بحسب][4] الذات ولا الصفة، ولا إمكان من ذاته، فهو بنفسه لا شيء، من غير اقتضائه لذلك، بل بمعنًى له ذاتاً وصفة من الغير مطلقاً، فهو هالك بذاته ولا شيء، وشيء بجهة ظهوره لله وتجلّيه له، فليس شيء غيره، وهذا [جهة][5] مقابلته رأسه، ومن الوجه الكلّي، والمشيئة المطلقة التي دان لها كل شيء، ولها رؤوس بعدد الخلائق.

مثلاً نقول: صورة المرآة، وكذا شعاع الشمس، ليسا شيئاً بذاتهما، بل بجهة المقابلة بما ظهر لها بها، لا بذات الشمس وذي الصورة، وإلّا كانا [شمساً وذا الصورة][6]، وهو خلاف

---

(١) في الأصل: «الامري».

(٢) «الوافي» المجلد ١، ص٤١٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «حتى».

(٤) في الأصل: «بجب».

(٥) في الأصل: «جهته».

(٦) في الأصل: «سماء ودنياً».

الفرض والواقع، بل شمس وشعاع، وصورة وذاتها، ولو لم تلاحظ المقابلة عدمتا، وكذا بالنظر لهما أنفسهما فلا شيء أصلاً، [فالصفة][١] ليست شيئاً إلّا بجهة الموصوفية، وجهة الموصوفية ليست نفس الذات، نعم، هو العنوان الدالّ عليها بالجهة الظاهرة بفعله، وهي الذات بالفاعلية التي ظهرت بالفعل.

ثم نرجع لنقل جملة من الروايات الواردة، ليتضح لك بها ما قيل في الآية، وبيان الوجه من الأقوال الساقطة، كما سمعت.

فروىٰ البرقي، بإسناد عن الحارث بن المغيرة النضري، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٢] قال: (كلّ شيء هالك إلّا مَن أخذ طريق الحق)[٣].

وروىٰ الصفّار بسنده عنه، قال: كنّا عند أبي عبدالله عليه السلام، فسأله رجل عن قول الله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فقال: (ما يقولون؟) قلت: يقولون: هلك كلّ شيء إلّا وجهه، فقال: (سبحان الله، لقد قالوا عظيماً، إنّما عنىٰ كلّ شيء هالك إلّا وجهه الذي يؤتىٰ منه، ونحن وجهه الذي يؤتىٰ منه)[٤].

الصدوق، مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام: (معناه: كلُّ شيءٍ هالك إلّا دينه، والوجه الذي يؤتىٰ منه)[٥]. ومثله في محاسن البرقي[٦].

وعنه مسنداً، عن أبي عبدالله عليه السلام في الآية، قال عليه السلام: (نحن الوجه الذي يؤتىٰ الله عزَّ وجلَّ منه)[٧].

وفي بصائر الصَّفار[٨] مثله، وفيها والتوحيد، عن الصادق عليه السلام: (كل شيءٍ هالك، إلّا من أخذ طريق الحق)[٩]. وفي التوحيد[١٠] مثل رواية الكافي الثانية.

---

(١) في الأصل: «بالصفة». (٢) «القصص» الآية: ٨٨.

(٣) «المحاسن» ج ١، ص ٣٤٤، ح ٧١٤، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «بصائر الدرجات» ص ٦٥، ح ١، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٥) «التوحيد» ص ١٤٩، ح ١. (٦) «المحاسن» ج ١، ص ٣٤٤، ح ٧١٣.

(٧) «التوحيد» ص ١٥١، ح ٧، وفيه: (ونحن وجه الله الذي يؤتىٰ منه).

(٨) «بصائر الدرجات» ص ٦٥، ح ٣؛ ص ٦٦، ح ٥، ٦.

(٩) «التوحيد» ص ١٤٩، ح ٢، ولم نعثر عليه في «بصائر الدرجات».

(١٠) «التوحيد» ص ١٤٩، ح ٣.

وروىٰ علي بن إبراهيم عن أبي جعفر عليه السلام، في معنىٰ الآية: (كل شيءٍ هالكٌ إلّا دينه، ونحن الوجه الذي يؤتىٰ الله منه، لم نزل في عباده ما دام الله له فيهم رُوية، فإذا لم يكن له فيهم رُوية فرفعنا إليه، ففعل بنا ما أحبّ) قلت: جُعلت فداك وما الرُّوية؟ قال: (الحاجة)[١].

ورواه الصدوق في الغيبة[٢] بتغيير يسير غير مخلّ بالمعنىٰ.

محمد بن العباس، عن أبي جعفر عليه السلام في الآية، قال: (نحن والله وجهه الذي قال، ولن يهلك إلىٰ يوم القيامة، مَن عمل بما أمر الله به من طاعتنا وموالاتنا، فذاك والله الوجه الذي هو قال: ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ﴾. وليس منّا ميّت يموت إلّا وخلف عاقبة منه إلىٰ يوم القيامة)[٣].

وفي أُخرىٰ: (نحن وجه الله عزّ وجلّ)[٤].

وروي عن الصادق عليه السلام: (كلّ شيءٍ هالكٌ إلّا ما أُريد به وجه الله، ووجهه عليٌّ عليه السلام)[٥].

والروايات كثيرة علىٰ أنّ المراد بالوجه هم عليهم السلام في هذه الآية، وفي[٦]: ﴿وَيَبقَىٰ وَجهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإِكرَامِ﴾[٧].

وفي خطبهم وكلماتهم كثير، ولا منافاة بين تفسيره بهم أو بالدين، أو طريق الحق، فالدين أو [الحقّ][٨] صفتهم ولازم لهم، فإمّا يُعبّر باللازم عن الملزوم علىٰ طريق الباطن، أو التأويل.

ولك أن تجعل ضمير ﴿وَجهَهُ﴾ عائداً إلىٰ الشيء، وهي جهته الثانية الكائنة بعلّته، إذ لا شيء للمعلول من ذاته، وإنّما هو شيء بعلّته. وفي الصافي[٩] حديث يدلّ عليه أيضاً، وهذا بحسب التأويل أيضاً، ولا ينافي تلك.

ولك جعل الوجه بمعنىٰ الذات أيضاً، ومعلوم أنّ ما سوىٰ الواجب تعالىٰ هالك حتىٰ

---

(١) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص١٤٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «كمال الدين وتمام النعمة» ص٢٣١، ح٣٣.

(٣) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٤١٧؛ «تفسير البرهان» ج٣، ص٢٤٢، ح١٦، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٤١٧؛ «تفسير البرهان» ج٣، ص٢٤٢، ح١٧.

(٥) «تأويل الآيات الظاهرة» ص٤١٨؛ «تفسير البرهان» ج٣، ص٢٤٢، ح١٨، بتفاوت يسير.

(٦) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٣٥٥؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١١٥، ح٣.

(٧) «الرحمن» الآية: ٢٧.

(٨) في الأصل: «التأويل».

(٩) «التفسير الصافي» ج٤، ص١٠٩.

حال وجوده، إذ الإمكان الذاتي يجامع الوجوب الغيري، وهو حينئذٍ مقهور للواجب تعالىٰ، والله غالب علىٰ أمره.

ولك تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ الله﴾[1]، أي: ذاته؛ لأنه المحيط بكل شيء، وشأن المحيط بالأشياء أن لا يختص بمكان دون آخر، وجهة دون أُخرىٰ. ويدلّ عليه ما ورد في تفسيرها بالنسبة إلىٰ صلاة الفاقد للجهة مطلقاً، علىٰ بعض الأقوال[2]، أو النافلة، علىٰ قول[3].

وأمّا تخصيص جهة للقبلة، لا لأن الله فيها دون غيرها، بل لكونها كالوسط للكل، وهذا البيت حِيال البيت المعمور بالملائكة، وقد أُمروا بالطواف به، فكذا ابن آدم، وليكن فيه إشارة إلىٰ استجماع الإنسان نفسه، وربطها علىٰ الإخلاص والتوجه للجهة العالية، كربط بدنه إلىٰ جهة، ولأنّ الحجر المُنزل من الجنة ـ وقد كان مليكاً أُلقم العهد الذي أُخذ علىٰ العالم ـ فيه موضوع.

فظهر أنه لا تشبيه من الآية، كما توهّمه المشبهة[4]، وقالوا بأنّ الله صورة، له وجه. وكيف يشتبه علىٰ عاقل الأمر، وليس في ظاهرها ما يوهم شيئاً، فإنّه قال: ﴿إِلَّا وَجهَهُ﴾ فأضافه لنفسه، والمضاف غير المضاف إليه، فهو غيره مضاف إليه.

فلم يبق إلّا أن يقال: ما علّة الإضافة؟

وحينئذٍ يقال: كالإضافة في ﴿بَيْتِي﴾[5] و﴿رُوحِي﴾[6] لإظهار الشرف والرفعة، كما قال: ﴿وَلِيِّي﴾[7] فافهم ولا تغرّك الأوهام.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: «عن أبي جعفر ﷺ، قال: نحن المثاني الذي أعطاه الله نبيّنا محمداً ﷺ، ونحن وجه الله نتقلّب في الأرض بين أظهركم، ونحن عين

---

(١) «البقرة» الآية: ١١٥.
(٢) «الفقيه» ج١، ص١٧٩، ذيل ح٨٤٦.
(٣) «فقه القرآن» ج١، ص٩١؛ «زبدة البيان» ص٦٩.
(٤) انظر: «التفسير الكبير» ج٤، ص٢٠.
(٥) «البقرة» الآية: ١٢٥؛ «الحج» الآية: ٢٦.
(٦) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.
(٧) «الأعراف» الآية: ١٩٦؛ «يوسف» الآية: ١٠١.

الله في خلقه، ويده المبسوطة بالرحمة علىٰ عباده، عرفنا من عرفَنا وجهلنا من جهلَنا، وأمامه[1] المتقين ﴾.

أقول: في التوحيد[2] مثله، وعرفت الوجه في كونهم عليهم السلام يده ووجهه وعينه وعلمه وحكمته وهكذا، [لأنهم][3] عليهم السلام معانيه وصفاته، كما سبق في هذا المجلد وغيره وسيأتي، وتمدّحهم عليهم السلام بذلك ـ وبأنهم المثاني ـ كثير.

فروىٰ الشيخ في التهذيب، مسنداً عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام ، قال: سألته عن قول الله تعالىٰ: ﴿آتَينَاكَ سَبعاً مِن المَثَانِي﴾[4] قال: (فاتحة الكتاب يثنّىٰ فيها القول)[5].

وفيه: عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا كان لك حاجة فاقرأ المثاني وسورة)... إلىٰ أن قال: (والمثاني فاتحة الكتاب)[6].

وكذا تفسيرهم[7] عليهم السلام بالمثاني كثير ولا منافاة، فإنّ تفسيره بالفاتحة ظاهر، وبهم تأويل وباطن، ولا ظاهر إلّا بباطن، وهم الفاتحة أيضاً، إذ لا يقام عمل ولا يصعد ما لم يكن عن اعتقاد الولاية والافتتاح بها، وكذا الدعاء لا يُقبل ـ ما لم يجعلوا واسطة ـ ولا يُستجاب.

وورد[8] الافتتاح بهم والاختتام، أي: بالصلاة عليهم، فإنّها لا تردّ، ولا يردّ الوسط، وهو دعاؤنا. وكذا بهم فتح الله الخلق وبهم يختم، ويثّنىٰ العَود علىٰ البدء، فلذا سمّوا مثاني؛ ولأنهم مع القرآن؛ إذ لا يفترقان.

وفي التوحيد: «معنىٰ قوله: (نحن المثاني) نحن الذين قرننا النبي صلى الله عليه وآله إلىٰ القرآن،

---

(١) في المصدر: «وإمامة».

(٢) «التوحيد» ص ١٥٠، ح ٦.

(٣) في الأصل: «إلا انهم».

(٤) «الحجر» الآية: ٨٧.

(٥) «تهذيب الأحكام» ج ٢، ص ٢٨٩، ح ١١٥٧، وفيه: عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن السبع المثاني والقرآن العظيم: هي الفاتحة ؟ قال: (نعم) وروي بلفظه في «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٦٩، ح ٣٤.

(٦) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٦٩، ح ٣٥، بتفاوت يسير.

(٧) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٦٩، ح ٣٣؛ «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ٤٠٨؛ «تفسير فرات الكوفي» ص ٢٣١، ح ٣٠٩؛ «بصائر الدرجات» ص ٦٦، ح ١ – ٢.

(٨) «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٩، ح ١٧٧، وفيه: (بكم فتح الله، وبكم يختم).

وأوصىٰ بالتمسّك بالقرآن وبنا، فأخبر أُمّته بأن لا نفترق حتىٰ نرد عليه الحوض»[١]. وذكره في تفسير: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ﴾[٢].

وكذا أقل الأعداد المشتمل علىٰ أول الأفراد والأزواج، والفرد أول السبعة، فإذا أُخذ باعتبار المقامين: أربعة عشر، فلمّا كانوا يثنّون سمّوا مثاني، مع أنّ الحمد تثنّىٰ، وهم باطنها، فهم مثانٍ أيضاً.

وفي العياشي: عن يونس عبد الرحمن، عمّن ذكره، رفعه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَد آتَينَاكَ سَبعاً مِن المَثَانِي وَالقُرآنَ العَظِيمَ﴾[٣] قال: (إنّ ظاهرها الحمد، وباطنها ولد الولد، والسابع منها: القائم عليه السلام)[٤].

وقال حسان العامري: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَد آتَينَاكَ سَبعاً مِن المَثَانِي وَالقُرآنَ العَظِيمَ﴾ قال: (ليس هكذا تنزيلها، إنّما هي: ﴿وَلَقَد آتَينَاكَ سَبعاً مِن المَثَانِي﴾ نحن هم ﴿وَالقُرآنَ العَظِيمَ﴾ ولد الولد)[٥].

وعن القاسم بن عروة، عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَد آتَينَاكَ سَبعاً مِن المَثَانِي وَالقُرآنَ العَظِيمَ﴾ قال: (سبعة أئمة والقائم عليه السلام)[٦].

وحينئذٍ يكون السبعة بعد حذف المتكرر، وإضافة الزهراء عليها السلام، والمهدي عليه السلام خارج، فإنّه حينئذٍ القرآن العظيم، ولا منافاة، فتأمّل.

وعن سماعة، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: ﴿وَلَقَد آتَينَاكَ سَبعاً مِن المَثَانِي وَالقُرآنَ العَظِيمَ﴾ قال: (لم يعطِ الأنبياء إلّا محمداً صلى الله عليه وآله، وهم السبعة الأئمة الذين يدور عليهم الفلك، والقرآن العظيم محمد عليه وآله السلام)[٧].

وهذا بإضافة القائم عليه السلام، والزهراء عليها السلام بضعة من محمد صلى الله عليه وآله.

فقد اتّضح لك البيان في تسميتهم عليهم السلام بالمثاني، ولذا قرنوا بالقرآن، ويجوز جعل الواو في ﴿والقرآن﴾ بمعنىٰ: «مع».

---

(١) «التوحيد» ص١٥١، ذيل ح٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «القصص» الآية: ٨٨. (٣) «الحجر» الآية: ٨٧.

(٤) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٧٠، ح٣٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٧٠، ح٣٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٧٠، ح٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٧٠، ح٤١، صححناه علىٰ المصدر.

والمثاني إمّا من الثناء ـ وهم عليهم السلام أثنوا علىٰ الله تعالىٰ بجميع أنواع الثناء، في أنفسهم وغيرهم، من ذوات الموجودات وصفاتها وأحوالها ـ [أو][1] لتثنيهم وتكريرهم.

قيل: «خصَّ السبعة؛ لأنّ انتشار أكثر العلوم كان من سبعة منهم إلىٰ الكاظم عليه السلام، وكانوا بعد ذلك مستورين خائفين، لا يصل إليهم الناس إلّا بالمكاتبة والمراسلة»[2].

وهو ضعيفٌ، والمراد بالسبعة: هم جميعاً، كما هو ظاهر الروايات، لا بعضهم، وما ذكره ليس بخاص، وإن تفاوتت الأوقات بالنسبة لكل واحد.

وفي النهاية: «(فأقاموا بين ظهرانيهم وبين أظهرهم). قد تكررت هذه اللفظة في الحديث، والمراد بها أنهم أقاموا بينهم علىٰ سبيل الاستظهار والاستناد إليهم، وزيدت فيه ألف ونون مفتوحة تأكيداً، ومعناه: أنّ ظهراً منهم قدّامه، وظهراً منهم وراءه، فهو مكنوف من جانبيه ومن جوانبه إذا قيل: بين أظهرهم، ثم كثُر، حتىٰ استعمل في الإقامة بين القوم مطلقاً»[3].

أقول: ويحتمل كونهم كذلك؛ لأنهم شهداء علىٰ الخلق، فلابد وأن يكونوا كذلك، وهم حججه أيضاً، وسيأتي فيه زيادة بيان أيضاً.

وقوله: (عَرَفَنا) الأُولىٰ فاعلها (نا)، مراد به المعصوم عليه السلام، و(من) موصولة، و(نا) في الأخير مفعول للثانية، أي: عَرَفَنا في [الآخرة][4]، ونجّيناه من الحشر وعلىٰ الصراط.

والمعنىٰ في (جَهَلنا) ظاهر حينئذٍ؛ وذلك لأنهم عليهم السلام قسيمو الجنّة والنار، فمن عرفهم في الدنيا وأقرّ، عرفوه وأنقذوه في الشدائد والحشر والنشر، ومن جهلهم جهلوه. أو المراد: عرفنا دنياً مَن عرفنا في العهد الأول.

أمّا (وأمامه)[5] ـ بالفتح ـ خُلْف الخَلْف، أي أمام مَن جهل، حيث إنّ [مردّه][6] لهم، إذ إياب الخلق إليهم، وحسابهم عليهم، فهم مواليهم وولاتهم، وفي ذلك الحثّ علىٰ معرفتهم وعدم إنكارهم.

ويحتمل إرجاع ضمير (أمامه) إلىٰ العارف والجاهل، فهم أمام الأول ـ وفيه شدّة

---

(١) في الأصل: «و».

(٢) «مرآة العقول» ج٢، ص١١٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «النهاية في غريب الحديث والأثر» ج٣، ص١٦٦، «ظهر»، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «الأخيرة». (٥) في الأصل: «وأمام».

(٦) في الأصل: «مراده».

الرجاء والتعلّق بهم ـ والثاني، وفيه زيادة الإنذار له والتخويف؛ لئلّا يكون عليه حسرة ويجازىٰ بإنكاره.

ونصب (المتّقين) حينئذٍ، إمّا علىٰ بعض لغات العرب في إجراء الحركات عليه كـ «حين»، أو علىٰ حذف مضاف وإبقائه علىٰ إعرابه، [أي][1] أمامه حكم المتّقين، إن لم يكن تغيير من النسّاخ.

ويحتمل كونه الإمامة ـ بكسر الهمزة ـ مصدر: أمَمْتُ القومَ إمامة، معطوف علىٰ الضمير في (جهلنا). (وإمامة المتقين): هم باقي الأئمة عليهم السلام.

ويحتمل كون الواو للقسم؛ أي وحق إمامة المتقين.

وفي نسخة التوحيد: (فأمامهُ اليقين)[2]، والمراد به الموت، وتعود إلىٰ مَن جهل، ويحتمل عوده لهما، فعند الموت يظهر للكل ذلك حيث لا ينفع المنكر والمخالف.

وفي العياشي: عن سَوْرة بن كُلَيب، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: **(نحن المثاني التي أُعطي نبيّنا، ونحن وجه الله في الأرض، تتقلب بين أظهركم، فمن عرفنا فأمامه اليقين، ومن أنكرنا فأمامه السعير)**[3].

بيان: عرفت وجه كونهم عليهم السلام المثاني، ومعنىٰ تقلّبهم في الأرض، سواءً أُريد بها الحسية وأرض الجُرُز، [فإذا مات][4] واحدٌ منهم قام خَلَف بدله، مدة عمارة الأرض، حتىٰ يريد الله تعالىٰ فناء العالم، فيرفعون حينئذٍ [وكذا يرفعون حينئذٍ] وكذا في أرض القابليات والنفوس، فإنّهم المسلّمون والعلّة الصورية، وبهم التمييز.

علي بن إبراهيم بسنده عن سورة بن كليب، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **(نحن المثاني التي أعطاها الله تعالىٰ نبيّنا، ونحن وجه الله تعالىٰ الذي نتقلب في الأرض بين أظهركم، مَن عرفنا فأمامه اليقين، ومَن جهلنا فأمامه السعير)**[5].

أقول: ينطبق عليه بعض التفاسير السابقة.

وقال المجلسي رحمه الله في حديث الأصل: «(وإمامة المتقين) ـ بالنصب ـ عطفاً علىٰ ضمير

---

(١) في الأصل: «اما». (٢) «التوحيد» ص ١٥٠، ح ٦.

(٣) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٦٩، ح ٣٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «فمات».

(٥) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ٤٠٨، صححناه علىٰ المصدر.

المتكلم في (جهلنا) ثانياً، أي جهلنا من جهل إمامة المتقين، أو عرفنا وجهلنا أولاً، أي عرف إمامة المتقين من عرفنا، وجهلها من جهلنا، أو بالجر عطفاً على (الرحمة)، أي: يده المبسوطة بإمامة المتقين. ولعلّه من تصحيف النسّاخ. والأظهر ما في نسخ التوحيد: (ومن جهلنا فأمامه اليقين) أي الموت على التهديد، أو المراد أنه يتيقن بعد الموت ورفع الشبهات»[1] انتهى.

أقول: الأظهرية ممنوعة، ولكلٍّ وجهٌ.

إعادة فيها إفـادة

المثاني ـ لغةً[2] ـ جمع المثنى، ومَثْنى وثُناء معدول عن اثنين اثنين، ومعنى كل منهما معنى هذا اللفظ المكرر، فلا يجوز تكريره. وما في الحديث: (الإقامة مثنى مثنى)[3] تكرير للّفظ لا للمعنى، وكذلك حكم مَثلَث وثُلاث، ومَرْبع ورُباع، إلى مَعْشر وعُشار.

وتطلق المثاني شرعاً على أشياء: القرآن كلّه، قال الله تعالى: ﴿كِتَاباً مُتَشَابِهاً﴾[4]، وعلى فاتحة الكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَد آتَينَاكَ سَبعاً مِنَ المَثَانِيَ وَالقُرآنَ العَظِيمَ﴾[5] وعلى سور من القرآن دون المائتين، وفوق المفصل، لما فيها من قِران آية الرحمة بآية العذاب، وهو جمع مثنى أو مثناة، من التثنية بمعنى التكرار، أمّا بيان التكرار ظاهر في القرآن، فلتكرر القصص فيه، والأنباء بالوعد والوعيد، أو لأنه يثنّى في التلاوة فلا يملّ، بل هو طري كلّما قرئ، والفاتحة تثنّى في كلّ صلاة، ومشتملة على الثناء أو لنزولها مرتين، أو بحسب الغيب والشهادة.

وأمّا السور فلأنّ المائتين مبادئ، وهذه مثانٍ، وعرفت الوجه في كونهم عليهم السلام مثاني، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَد آتَينَاكَ سَبعاً مِنَ المَثَانِيَ وَالقُرآنَ﴾.

وخصَّ عدد السبعة لأنها العدد الكامل، وهم عليهم السلام كذلك في كل مقام، أو لأنه طبق القوى الخمس والقلب والروح.

---

(١) «مرآة العقول» ج٢، ص١١٥، صححناه على المصدر.

(٢) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» ج٥، ص١٥؛ «لسان العرب» ج٢، ص١٣٨ - ١٣٩، مادة «ثني».

(٣) «الكافي» ج٣، ص٣٠٣، باب بدء الأذان والإقامة..، ح٤، بتفاوت يسير جداً.

(٤) «الزمر» الآية: ٢٣.

(٥) «الحجر» الآية: ٨٧.

وقال الملّا في شرح عجز الحديث، بعد أن ذكر جملة أحاديث دالة عليه، في شرح حديث نقله عن زين العابدين عليه السلام، وفيه: (ليس بين الله وبين حجّته حجاب، ولا لله دون حجّته ستر)[١].

قال بعده: «هذا الحديث صريح في أن لا واسطة بينه تعالىٰ وبين أرواحهم عليهم السلام، وهذا يوجب كون ذواتهم في مقام القرب متحدّة مع العقل الأول والملك الأقرب، والقلم الأعلىٰ، وهذا لا يعرفه إلّا الأوحدي من الناس»[٢] انتهىٰ.

أقول: بل لا يعرفه إلّا كلّ ضالّ، ومَن استنار بالهدىٰ ومقلّده ينكر، والشواهد عليه متواترة، فإنّ الاتحاد باطل ووحدة الوجود.

ومعنىٰ الحديث نفي الحجاب الخارج، بل هو حجاب نفسه، وكذا كلّ مخلوق، إلّا أنّ غيره له حجاب خارج، بخلافه. علىٰ أنه إذا كان الحجاب غير مانع عن المعرفة، بل دال، لا يسمّىٰ حجاباً وواسطة؛ لأنه ظهر له به. علىٰ أنه عليه السلام قال: لا واسطة، ومن [نفيها][٣] لا يوجب الاتحاد الذي عناه، لا بالعقل ولا غيره، والنفس لا تصل لمرتبة العقل وتكون عقلاً، بل تشابه وجهها العقلي من عقل الكلّ. فانظر إلىٰ جهله وتحريفه.

وقال بعد نقلها: «وجميع ذلك دال علىٰ أنّ للإنسان الكامل مرتبة في البداية تلو مرتبة الحق الأول وهي مرتبة العقول المفارقة والجواهر القدسية، ينزل منها عند النزول من الحق إلىٰ الخلق، وهي بعينها مرتبته التي يرجع إليها عند الصعود من الخلق إلىٰ الحق.

وأمّا الطينة المخلوقة قبل هذا البدن العنصري، هو البرزخ بين العالمين، فيه جنّة السعداء وجحيم الأشقياء، وهي صور مقدارية قائمة بذواتها من غير مادة واستعدادٍ وحركة وانفعال، ووجودها وجود إدراكي نفساني غير طبيعي، حاصل من الفاعل بلا مادة.

وهذه الطينة تتفاوت في الناس، فكلّ من كان وجودهم العقلي أكمل فطينتهم التي هي بدنهم الأُخروي أصفىٰ وأنور.

وقوله عليه السلام: (عرفنا من عرفنا)... إلىٰ آخره، أي عرفنا من كان من أهل معرفتنا، وهو العارف بالله وأهل صفوته وسكان ملكوته ووسائط جوده وفضله، (وجهلنا) من كان

---

(١) «معاني الأخبار» ص٣٥، ح٥.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧١، باختصار.

(٣) في الأصل: «نفسها».

جاهلاً بالله وملائكته ومقرّبيه.

وقوله: (وإمامة المتقين) ـ بالجر ـ عطف علىٰ قوله (بالرحمة علىٰ عباده) تقديره: ويده المبسوطة بإمامة المتقين. ويحتمل نصبه عطفاً علىٰ ضمير المتكلّم في (مَن جهلنا) أي: جهل ذاتنا وجهل رتبة إمامة المتقين»[١] انتهىٰ ببعض الاختصار.

أقول: انظر إلىٰ خبطه في مسائل المبدأ والمعاد، انظر إلىٰ جهله بالحكمة، وتحريفه بجعل وجود العقل والإنسان الكامل في النهاية هو وجود الله، ويجعل الرتبة متعددة، ورتبة الواجب عين وجوده، فهي هي، وبدؤه من الإمكان إلىٰ مراتب الكون النازلة، ويعود لها، وبدؤه من الله تعالىٰ لا من ذاته.

بل بما ظهر لديه في رتبته وبعودته، علىٰ نحو ما أشرنا له، [لا][٢]كما قال، وليس عالم المثال صوراً بلا مادة، بل لكلّ شيء مادة، ومادة كلّ شيء من جنسه، حتىٰ ينتهي إلىٰ فعله وهو مادة نفسه. وليس الثواب والعقاب صورة النفس خاصة، توجدها النفس، ولا مادة لها كما قال، حتىٰ إنّه قال: «لا تحشر المواد، بل الصور توجدها النفس بقوتها»[٣].

فيلزم من هذا بطلان الحشر الجسماني، وكذا الثواب والعقاب، وظلم الله خلقه، بتضييعه علىٰ العامل كثيراً من الثواب وتعذيبه، وتنعيمه غير المستحق، إذا رجع الأمر إلىٰ تحقّقها، والصورة المتصوّرة للنفس، ولا غنىٰ للصورة عن المادة، بل هي شرط تحققها، والصورة تظهر بها المادة، وسيأتي بسط اختياراته في [المعاد][٤]، منقولة في مجلدي المعاد[٥]، بأعظم فساد ممّا هنا.

وليس العارف بهم المراد هنا العارف بهم بالنوارنية، بل مطلق الناجي، ولا المعرفة كما يقوله المتصوّفة، ومَن تابعهم كهذا الملّا كما بيّن في موضعه، وبقي في كلامه خبط زائد وفيما حصل كفاية.

وممّن ارتطم في ضلال أهل التصوّف هنا تلميذه محمد صادق.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «الا».

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٩، ص ٢٢١، ٣٤٢؛ «مفاتيح الغيب» ص ٦٠٦، نحوه.

(٤) في الأصل: «المراد».

(٥) انظر: «هدي العقول» ج ١٠، باب الحشر وأحكام المعاد.

قال في شرحه لهذا الحديث: «إنّ التعيّنات عارضة للوجود، يتبدّل كلٌّ بالآخر، والوجود من حيث هو باقٍ أزلاً وأبداً، والموجود المقيّد بالتعيّن جزئي للوجود من حيث إنّه وجود، وكلّ جزئي يميل لكلّه طبعاً، فكلّ وجود جزئي يميل إلىٰ كليّه، وقد يصل إليه في هذه النشأة، كما للأولياء والأنبياء عليهم السلام في معراجهم.

وفي مسافة الطريق يصير عالماً بكل موجود واسطة بينه وبين الله، بالعلم الحضوري، وإذا وصل إلىٰ الله ـ بانتفاء جميع التعيّنات عن ذاته، وبصيرورته وجوداً صرفاً ـ يرىٰ وجوده سارياً ومحيطاً بجميع ما سوىٰ الله تعالىٰ من الموجودات، التي يكون الوجود غالباً علىٰ عدمه كما في العقول، ومغلوباً علىٰ عدمه كما في الجسمانيات الهيولانية، أو مساوياً له [كما][1] في عالم المثال، فهو متوسط بين العقول والهيولاني، والكلّ مركّب من الوجود والتعيّنين، وجميعها محاط محمد صلى الله عليه وآله [القرآن][2] المجيد، وكل نوع منها سورة، وكل صنف آية، وكل شخص كلمة، وكل جزء من الشخص حرفه، والقرآن المكتوب في القراطيس هو كتابه، قرآن الله الموجود خارجاً».

إلىٰ أن قال: «وهو عليه السلام وجود [كلّي][3] محيط بالكل، والوجود الكلّي وجه الله الذي محيط الخلق به، فيتوجه إليهم، فكل منهم عليهم السلام وجه الله يتقلّب في الأرض، أي في الممكنات، لأنّ الممكنات أرض الله، كما أنه تعالىٰ سماء الأرض.

وتقلبه: إحاطته بكلٍّ منها بالتدريج [النقائي][4]، وهم عليهم السلام إذا كانوا وجوداً كلياً، وكل كلّي جزئي حقيقي، وكلّي في الإحاطة بالكل بالعلم الحضوري، والوجود الكلي عين الله، فكل منهم عليهم السلام عين الله تعالىٰ، أي: ذات الله بالعرض، وبتجلّيه فيهم، وكذا كلٌّ منهم ناظرون إلىٰ الخلق بالتربية، كل منهم عين الله»... إلىٰ آخره.

أقول: انظر إلىٰ ما يفرّعه من القواعد الباطلة، وإلىٰ عينه [الآجنة][5]، فإنّه متفرّع علىٰ وحدة الوجود، وأنّ التعيّنات وعين الماهيّات أعدام، ما شمّت رائحة الوجود، ووجودها اعتباري عرضي، وشؤون الذات ـ وعنىٰ الوجودات الخاصة الحاصلة من تجلّي الذات ـ نفس الذات وحقيقتها، ودليل عروضه، وهو قوله: لتبدل كلّ بالآخر، جارٍ في الوجود،

---

(١) في الأصل: «كل».

(٢) في الأصل: «قرآن».

(٣) في الأصل: «كل».

(٤) في الأصل: «النقاني».

(٥) في الأصل: «الاجبة».

[والماهيّة][1] موجودة بوجود وراء الوجود، وبحسبه تقول: عارض، وأول كلامه يدل على ذلك.

وقوله: «وقد يصل إليه في هذه النشأة»... إلىٰ آخره، يعني به الموت بالإرادة ـ على مذاقهم ـ وحينئذٍ يكون وجوده وجود الله، فيرىٰ نفسه سارياً في جميع الموجودات، كما أنّ الوجود من حيث هو ـ وهو الله ـ كذلك.

وقوله: «والكل مركّب من الوجود»... إلىٰ آخره، يعني كل موجود مركّب من وجود واجبي وعدم، وكل موجود هو الله إذا جردت عنه جميع المشخّصات التعيّنية، وعلىٰ هذا فسّرت الأحاديث الواردة هنا وأمثالها، لكونه ـ حينئذٍ ـ نفس الله، فلسانه لسان الحق، لا ذات الحق، وما تجلّىٰ له التجلّي الفعل الكلي، كما هو الحق، والفرق بينهما كالفرق بين الضلال والإيمان.

وآخر كلامه وغيره صريح في أنّ وجودهم عليهم السلام وجود الله، ولا ينافيه قوله أخيراً: «أي ذات الله بالعرض» لأنّ عندهم فرقاً بين الرتبة والذات والوجود، فالتعيّنات له عرضاً، والوجود واحد، إلىٰ غير هذه المفاسد، ولا خفاء في بطلانها.

وكذا ما حكم به من كونه كليّاً، وما فرّع عليه، وسيأتي منه في شرح الأحاديث الآتية ما هو مثل هذا وأصرح فيما نسبناه إليه، فتدبّر.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَلِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنَىٰ فَادعُوهُ بِهَا ﴾[2] قال: نحن والله الأسماء الحسنىٰ، التي لا يقبل الله [من العباد عملاً][3] إلّا بمعرفتنا ﴾.

أقول: ورد في غير حديثٍ تفسيرُ الأسماء الحسنىٰ ـ الواردة في الآية ـ بهم عليهم السلام، كما روىٰ العياشي[4] في تفسيره عن الرضا عليه السلام، وعلي بن إبراهيم[5]، عن الصادق عليه السلام.

---

(١) في الأصل: «لمهيّة».

(٢) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(٣) في الأصل: «عملاً من العباد».

(٤) «تفسير العياشي» ج٢، ص٤٥، ح١١٩.

(٥) لم نعثر عليه.

وروىٰ المفيد في الاختصاص: قال: قال الرضا عليه السلام : (إذا نزلت بكم شديدة، فاستعينوا بنا علىٰ الله عزَّ وجلّ، وهو قوله: ﴿ وَلِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنَىٰ فَادعُوهُ بِهَا ﴾)[١].

وروىٰ غيره[٢] مثله.

وفيه، مسنداً عن محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام، قال: (سمعت جابر بن عبدالله الأنصاري يقول: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله ... قال: قلت: يا رسول الله، ما تقول في علي بن أبي طالب عليه السلام ؟ فقال: ذاك نفسي. قلت: فما تقول في الحسن والحسين عليهما السلام ؟ قال: هما روحي، وفاطمة أُمهما ابنتي، يسوؤني ما ساءها، ويسرّني ما سرّها، أُشهد الله أنّي حرب لمن حاربهم، سلم لمن سالمهم، يا جابر إذا أردت أن تدعو الله فيستجيب لك، فادعه بأسمائهم، فإنّها أحبّ الأسماء إلىٰ الله عزَّ وجل)[٣].

بيـان: لا منافاة بينه وبين ما سبق، فهم أسماؤه بحسب الذوات، والألفاظ أيضاً كذلك، فتكون مشتقة من أسمائه اللفظية، فإنّها أسماء بحسب ما وضعت له واشتقّت منه، واشتقاقها من فعله، وكلها أسماؤه ـ الذوات والألفاظ ـ وإن اختلفت دلالةً، ولا يصح اختصاص الاسم باللفظي وترك غيره، بل الأصل أولىٰ بذلك وأحق.

وورد[٤] اشتقاق محمد من المحمود، وعلي من الأعلىٰ، والحسنين من المحسن وعميم الإحسان.

وروىٰ الصدوق مسنداً، عن حنان بن سدير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العرش والكرسي ـ وذكر الحديث ـ إلىٰ أن قال: (فليس له شِبهٌ ولا مِثلٌ ولا عِدلٌ، وله الأسماء الحسنىٰ التي لا يسمّىٰ بها غيره، وهي التي وصفها في الكتاب، فقال: ﴿ فَادعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلحِدُونَ فِي أَسمَائِهِ﴾ جهلاً بغير علم، [فالذي يُلحد في أسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم، ويكفر به وهو يظنّ أنه يُحسن، فلذلك قال: ﴿وَما يُؤمِنُ أَكثرُهم باللهِ إلَّا وَهُم مُشرِكونَ﴾[٥] فهم الذين يُلحدون في أسمائه بغير علم][٦] فيضعونها غير مواضعها)...[٧] الحديث.

---

(١) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج١٢، ص٢٥٢.

(٢) «تفسير العياشي» ج٢، ص٤٥، ح١١٩.

(٣) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد» ج١٢، ص٢٢٢ – ٢٢٣، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «معاني الأخبار» ص٥٥، ح٣.

(٥) «يوسف» الآية: ١٠٦.

(٦) من المصدر.

(٧) «التوحيد» ص٣٢١، ٣٢٤، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

وأسماء السوء أسماء أعدائهم، مرادة عرضاً، فمن [أسماهم][1] بالأسماء الحسنىٰ ـ كالخليفة والإمام وأمثالها ـ فقد ألحد، وأقام الأسماء في غير مقامها، ووضعها في غير مواضعها.

وفي الزيارة الجامعة الصغرىٰ: (يسبّح الله بأسمائه جميع خلقه)[2] والتسبيح بحسب الذوات بما أُلقي فيها عام، وبالمقال في بعض، بحسب القبول والعمل بمقتضاه، فلولا ما أُلقي فيها بمنّه ما اهتدوا إلىٰ عبادته ومعرفته وسألوه.

وورد عنهم عليهم السلام في الخطب وغيرها (نحن أسماؤه الحسنىٰ وأمثاله العليا)، وفي دعاء علي عليه السلام لكميل: (وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء)[3].

بيـان: إمّا أن يكون المراد بها هم عليهم السلام، فإنّ جميع الخلق من فاضلهم ـ ذاتاً وصفةً ـ أو من فاضل آثارهم، أو بحسب عموم المشيئة التي هي من أسمائه، ويجب من كونها كذلك انطباقها علىٰ الموجودات، فتكون نفسها مسمًّى وأسماء، وفي حديث اليماني[4] وغيره دليل علىٰ ذلك.

والحاصل: أنّ المعروف من الروايات المتواترة معنىً: أنّ الاسم والكلمة في اصطلاح أهل البيت عليهم السلام ليس بخاصٍ باللفظي، بل به وبالذوات.

وعن علي عليه السلام: (الاسم ما دلّ علىٰ المسمىٰ)[5]، وعنهم عليهم السلام: (الاسم صفة لموصوف)[6].

فكلّ دال هو الاسم، بل كلّما قويت الدلالة فيه فهو بذلك أحق وأولىٰ؛ وغير خفي قوّة الدلالة في الذوات، فدلالة الفعل أقوىٰ وأحق من وجوه، لغة وعرفاً وشرعاً، وأعمّها وأحقّها بالاسمية هم عليهم السلام، فإنّهم مثاله الدال عليه بأنواع الدلالة، ومظهر صفاته العليا التي تعرّف بها لخلقه، فالله تجلّىٰ لهم بفعله، فهم الحاملون له ولغيرهم به. فالمراد بالاسم أعم

---

(١) في الأصل: «اسمائهم».

(٢) «مصباح المتهجّد» ص٢٥٣.

(٣) «مصباح المتهجّد» ص٧٧٥.

(٤) «الكافي» ج١، ص١١٢، باب حدوث الأسماء، ح١.

(٥) «مناقب آل أبي طالب» ج٢، ص٥٧؛ «بحار الأنوار» ج٤٠، ص١٦٢، ح٥٤، وفيه: (فالاسم ما أنبأ عن المسمىٰ).

(٦) «الكافي» ج١، ص١١٣، باب حدوث الأسماء، ح٣، بتفاوت يسير.

من كونه ذاتاً أو معنىً أو لفظاً إلّا بمدلول له، ولا يكون الذات [بأحديتها][(١)]، فليس لها اسم، بل بمقام فعلها.

وعنهم عليهم السلام: (إنّما سمّي عالماً لأنه وهب العلم للعلماء)[(٢)]. والهبة حادثة وكذا الموهوب، [فالتسمية][(٣)] اللفظية بعد، فالأولىٰ بالاسمية أحق وأولىٰ. ومرجع الأسماء كلّها واشتقاقها إلىٰ الصفة الكلّية الدالة عليه، وهو جهة الدلالة وجهة التسمية، وفي دعاء رجب[(٤)] الوارد من الناحية القدسية دليل ذلك.

والعابد والداعي يدعو بأسمائه وصفاته، بإيقاعها عليه بحسب الدلالة، بما ظهر لها بها، لا أنها موضوعة لنفس الذات بحقيقتها، ولا أنّها مشاركة أو مقارنة أو مضادة، فهو محال، فالذات ظاهرة بها لها في فقدانها، لأنه دليل ظهور ودلالة، لا ظهور إحاطة، فإنّه ـ حينئذٍ ـ لكونه المظهر الأتم كان عنده الألوهية المطلقة، وهي إذ مألوه، بحسب الإمكان والكون بمراتبه؛ ولذا قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنَىٰ فَادعُوهُ بِهَا﴾.

أمّا الألوهية إذ لا مألوه مطلقاً، وهو معنىٰ الألوهية إذ لا مألوه، فليس هو بمقام تسمية، ولا تسمية ولا مراعاة غيرها، لأنها نفس الذات الأحدية، فافهم، وسبق البسط في أبواب الأسماء الحسنىٰ فراجعه[(٥)].

قال محمد صادق في الشرح لهذا الحديث: «قد علمت أنّ كل موجود ـ ممّا سوىٰ الله تعالىٰ ـ اسم له؛ لأنّ الاسم ما يدل علىٰ المسمىٰ، وكل موجود ممكن يدل علىٰ وجود الواجب؛ لأنه أثره، والأثر يدل علىٰ المؤثر، والأولياء والأنبياء عليهم السلام أسماء الله الحسنىٰ، ونبيّنا صلى الله عليه وآله اسم الله الأعظم الأعظم الأعظم، والأئمة عليهم السلام من كمّل الأنبياء، فهم الأسماء الحسنىٰ».

أقول: ظاهر هذا الكلام حق، لكنه باطل، بحسب ما بنىٰ عليه كما سبق، ويدلّ عليه ما في عبارته.

---

(١) في الأصل: «باحديتهما».

(٢) «شرح نهج البلاغة» للشيخ ميثم البحراني، ج ١، ص ١١٠؛ «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣، باختلاف.

(٣) في الأصل: «فالقسمية». (٤) «مصباح المتهجّد» ص ٧٣٩.

(٥) انظر: «هدي العقول» ج ٣، باب المعبود، شرح ح ٢؛ ج ٥، باب حدوث الأسماء، شرح ح ١.

قال: «ثم قد علمت أنّ المعرفة التامّة لله تعالىٰ معرفة ذاته من [حيث][1] ذاته، ومعرفة ذاته من حيث الإحاطة، والذات من حيث الإحاطة في موضعين: أحدهما: في أول الموجودات، وثانيهما: في آخرها.

وكلّ نبي أو ولي ذات الله من حيث الإحاطة في آخر الموجودات، فلا تتم معرفة الله تعالىٰ إلّا بمعرفتهم، وإذا لم تتم لم يقبل الله تعالىٰ عبادتهم؛ لأنّ العبادة فرع المعرفة بالله تعالىٰ، فإذا لم تتم المعرفة لم تكن العبادة مقبولة».

أقول: ما ذكره من المعرفة التامة هو الضلال به والجهل التام، لأنّ ذاته تعالىٰ من حيث ذاته ومعرفتها من حيث الإحاطة محال، وإلّا لا معرفة ولا [تعريف][2] ولا عارف ومبلّغ، وكل ذلك دون الذات، وهي لا يُحاط بها، ولا تكون حقيقة وجود الممكن، وإحاطته بالأشياء بذاته، بمعنىٰ أنه ما ظهر لها بها، كلّ في مقامه [لا أنّه][3] نفس وجوداتها، فهو محال.

فمعرفته تعالىٰ قسمان: معرفة إحاطة واكتناه، وهذه محال، ولا يصل ممكن لها.

ومعرفة دلالة بما عرّف وبيّن من الصفة الدالة عليه تعالىٰ، وهذه مراتب، وهي المطلوب معرفتها، وهذه مراتبُ، وليس مَن لم يعرف أكمل مراتبها [عبادته][4] باطلة ولا عبادة، وكذا معرفته، فهو محال، وكل مرتبة من ذلك بحسب مقام وجوده.

فتأمّل في قوله: «والذات من حيث الإحاطة في موضعين» فإنّه يوجب أن الظهور من نفس الذات، بل هو ظهور الذات وكذا العَود، وهو باطل بلا شكّ وشبهة.

والحاصل: أنّ ما سبق ويأتي في أمثال هذه المباحث مبنيّ علىٰ وحدة الوجود، بل بعض عبائره علىٰ وحدة الموجود، وأنّ شؤون وجودات الذات نفس الذات، والتعيّنات أحكام اعتبارية، والماهيات غير مجعولة، بل ظهرت عرضاً بذاته في مقام ظهور الكثرة، وكله باطل، فتدبّره.

قال: «وأيضاً كل منهم نائب عن النبي ﷺ، وقد علمت أنّ كلّ من كان له حقيقة فبقدرها نائب النبي ﷺ ووصيّه ووارثه وولده المعنوي، فهم عليهم السلام نوّاب النبي ﷺ مطلقاً، والنائب من حيث إنّه نائب تفصيل النبي ﷺ، ومتوجّه بلا تصرّف وبلا زيادة وانتقاص، فكلّ منهم

---

(١) في الأصل: «حديث».
(٢) في الأصل: «تقرير».
(٣) في الأصل: «الا أن».
(٤) في الأصل: «عبادة».

داخل في النبي ﷺ بحيث صار النبي ﷺ سمعهم وبصرهم وجميع أجزائهم، فهم داخلون في النبي ﷺ ، والنبي ﷺ داخل في الايمان، وإنّ الايمان تصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فمَن جهلهم جهل بالرسول، فليس بمؤمن، ومَن لم يكن مؤمناً [فلن][1] يقبل عمله؛ لأن العمل فرع الايمان، فلا يتقبل الله عمل أحد من الأمة إلّا بمعرفتهم» انتهىٰ.

أقول: النائب عن النبي إن كان معصوماً ـ كما تقوله الإمامية ـ فهو نائب منابه في كلّ ما يحتاج إليه العالم، وهو الأفضل الأقرب، والنبي ﷺ ما له من الفضل الخاصّ به، فهو محل تفصيل إجماله بتعليم منهم، وليس تفضيله من غير زيادة ونقص، وليس النبي ﷺ بداخل فيهم ولا بالعكس، بل هم ما ظهر النبي ﷺ بالله فيهم بهم لهم، لا بذاته، أو بجهة من جهات فروعه وبالعكس. لكن قوله هنا علىٰ أصله في واجب الوجود، وتجلّيه في الممكنات، وظهور الوجود بها وفيها. ولمّا عرفت بطلان الأصل ـ وسيأتي ـ [فكذا][2] فيما فرّع عليه.

مع أنّ المناسب بقاعدته السابقة في الوجود ـ وسيأتي ـ أن يقول: ذلك ممتنع بالنسبة إلىٰ وجود الله تعالىٰ، بل هو المتعيّن، لكن علىٰ [خط علىٰ] مذهبه أنّ مقام الرسالة دون مقام الفناء في ذات الله تعالىٰ، وكذا أهلها أهل القيامة الكبرىٰ، نعوذ بالله من هذه العقائد الباطلة.

وقال الملّا في الشرح: «علمت في شرح الحديث الأول ـ من باب حدوث الأسماء ـ أنّ الممكنات مظاهر أسماء الله وصفاته، وأنّ إطلاق الأسماء علىٰ مظاهرها ممّا هو متعارف عند العرفاء، وأنّ الإنسان الكامل لكونه مشتملاً علىٰ معاني أسماء الله تعالىٰ كلّها ـ كاسم (الله) المتضمّن لمعاني جميع الأسماء الإلهية علىٰ الإجمال ـ كان مظهراً للاسم الجامع، فهو الاسم الأعظم، الدالّ علىٰ صفات الحق وأسمائه، مَن عرفه فقد عرف ربّه»[3].

أقول: هي وإن كانت مظاهر، لكن ليس كما يقول في الأسماء والصفات، والظاهر ليس نفس الظهور والمظهر في رتبة الأزل، فليس معه في الأزل غيره ولو بالاعتبار، فالرتبة مختلفة والوجود واحد، كما قاله في شرح الخطبة السابقة وغيره في كتبه[4]؛ لجعله وجود

---

(١) في الأصل: «فلم».

(٢) في الأصل: «وكذا».

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٢.

(٤) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٣٥، وسبقت مناقشته في «هدي العقول» ج٦، ص٤٠٥.

الأسماء وصور المعلومات ـ وكذا الموجودات ـ هي وجود الله، وإن تعددت رتبة الموجودات وأعيانها الاعتبارية الثابتة، غير المتفردة الوجود، واشتمال كل موجود بكمال وجودي إنّما هو ممّا ظهر له بفعله.

قال: «وإنّما الطريق إلىٰ معرفته معرفة الإنسان الكامل، وهو النبي ﷺ، ومَن بعده من أوصيائه وأولياء أمته عليهم السلام. فمعنىٰ الآية: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[1] وهي الذوات الكاملة؛ لكونها علامة دالّة علىٰ محاسن صفاته وأفعاله وآثاره كما أنّ الاسم علامة لمسمّاه.

﴿فَادْعُوهُ﴾ أي: فادعوا الله واطلبوا التقرّب إليه، بسبب معرفتها، ولكون معرفته منوطة بمعرفتهم جاز إطلاق أسماء الله عليهم»[2].

أقول: ليس الإنسان الكامل إلّا محمّداً ﷺ خاصّة، وبعده الأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام، والزهراء عليها السلام علىٰ سبيل البدلية، كلٌّ بحسب مرتبته، وما سواهم أتباع ناقصون في كلّ جهة ظهور بحسب مقامه، ولا يعدو كلُّ واحد مقامَه، ولا يصل بهم إلىٰ مقام الفناء في ذات الذات أحد، ولا يتقرّب إلىٰ الذات أحد ويتّحد الوجودان، لا نبي ولا غيره.

ولا خروج عن معرفتهم، وهي معرفة الله بما تعرّف به، معرفة رسم، لا أنّ معرفته سبب الوصول إلىٰ معرفة الله والفناء فيها، هو مراده من كلامه ـ كما يدل عليه إشاراته، وصرّح بذلك في كتبه، وسيأتي متفرقاً، وكتابة هذا الشرح متأخرة. وإطلاق الأسماء عليهم لكونهم أسماءه بالظهور الفعلي، بما ظهر لهم بهم، دلالة، لا إحاطة، فتدبّر.

قال: «علىٰ أنّك قد علمت أنّ مفهومات الأسماء معانٍ كلّية، كلٌّ منها يصدق علىٰ أُمور كثيرة في الخارج، إذ ليس المراد من الاسم ها هنا أ س م، بل معنىٰ مثل القادر والحي والعالم وهكذا. وليس في الموجودات الممكنة ما يصدق عليه جميع معاني الأسماء الإلهية إلّا الإنسان الكامل، فهو الحريّ بأن يكون اسم الله، وأمّا غيره فلا يوجد فيها إلّا معاني بعض الأسماء».

إلىٰ أن قال: «فظهر معنىٰ قوله عليه السلام: (نحن والله الأسماء الحسنىٰ)»[3].

أقول: إذا لحظت الاسم بمعنىٰ المفهوم الاعتباري اللازم للوجود العيني ـ وذاك ظلّه ـ

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٨٠.　　(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية ص ٣٧٢.

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٢، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

فلابد وأن يكون له مصدوق خارجي، فهو المعنىٰ المفهوم [وما به][(١)] الاشتراك بحسب الاعتبار، فالكلّيات عندهم أُمور اعتبارية [محضة][(٢)]، ولها خزائن تنزل منها.

فلابدّ من المصدوق، وفي الخارج مخلوق، والمفهوم يطابقها ذاتاً أو عرضاً، في عالم الزمان أو الدهر. ويراد بالاسم ذلك واللفظي ـ أيضاً ـ والمفهوم، وإن كان المعبود هو المعنىٰ، أي المقصود ذاتاً، لكن لا بذاته، بل بإيقاع الاسم عليه من حيث الدلالة، لا بحسب المقارنة ولا التجلّي الذاتي، لا بدونه، فهي معرفة شيطانية باطلة.

وأمّا الوجه في كونهم عليهم السلام أسماءه الحسنىٰ فعرفت وجهه، فلا نطيل بالإعادة، كما أنّك عرفت بطلان قوله وما فرّعه عليه، وسيأتي زيادة ـ أيضاً ـ إنّ شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن مروان بن صبّاح، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : إنّ الله خلقنا فأحسن خلقنا، وصوّرنا [فأحسن صورنا][(٣)] ﴾.

أقول: يصحّ قراءتها بفتح الخاء أو ضمها، وكلاهما [فقد] حسن الخَلق والخُلق فيهم، فهم علىٰ أكمل ما يمكن في كون الإمكان، واقتضت المشيئة أن لا يكون في الكون مثلهم إلّا هم عليهم السلام، كلّ بحسب رتبته من الأربعة عشر عليهم السلام، وبقي السير لهم، في مراتب الكمال الذي لا نهاية له، يبرز من إمكانهم إلىٰ كونهم، ومنزّهون عن جميع المنافيات، وما يوجب لهم الشغل عن النظر إلىٰ بارئهم، في مقام الأمر والجبروت والملكوت، والأفلاك والعناصر والأصلاب والأرحام، وحال الولادة وبعدها وهكذا. وليس كذلك غيرهم، فزيادتهم عن نقص بالنسبة لهم عليهم السلام لا بالنسبة لمن دونهم، لأنّ كلّ واحد غيرهم فجهة من جهاتهم، كلّية كانت أو جزئية، فتدبّر لهذا الإجمال الذي شرحه ممّا يطول، ويحتاج إلىٰ مجلّدات.

والأدلة العقلية والنقلية متواترة علىٰ ذلك، وما عسىٰ أن يتوهّم منه خلاف ذلك من بعض الأحاديث المحتملة، فمؤولة مردودة إليه، وللبسط محل مفرد، وعسىٰ أن يأتي متفرقاً في المجلّدات اللاحقة إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) في الأصل: «وبابه».

(٢) في الأصل: «محصنة».

(٣) ليست في المصدر.

وكفىٰ في برهان ذلك ما سمعت وسيأتي، من أنهم عليهم السلام عينه ويده ومحل أمره وخزانته، واسمه الأعظم الأعظم في كل عالم، فبهم بدأ الله وبهم يختم، وبهم ينزل الغيث وبهم الثواب والعقاب وغير ذلك، فإنّ حاز غيرهم شرفاً ـ من الشرف الصوري أو المعنىٰ ـ فمن بحرهم أخذ واغترف بحسب فاضل بحرهم ورشح فضلهم، لا بحسب أصلهم، فهم عليهم السلام خلقوا من طينة لا يشاركهم فيها غيرهم، كما دلّ عليه حديث جابر[1] وغيره، ونسبة غيرهم لهم كالشعاع بالنسبة إلىٰ [...] حركة المتكلّم، فافهم.

ولذا اختصوا بالخصائص الأمرية [والعقلية][2] والنفسية والحسّية، فلا يولد منهم عليهم السلام واحد إلّا مختوناً[3]، [ـ] ولا ظلّ له من الطفولة[4]، ويعبد الله ويسبّحه وهو في بطن أمّه[5]، ويقرأ الكتب حال الولادة، ومتناسب الأعضاء، ومزاجه هو المزاج الحقيقي.

وقول جماعة من أهل الطب وغيره باستحالته باطل، نعم، بالنسبة لغيرهم عليهم السلام ، وما ذكروا عليه من البرهان لا يجري هنا، ومثل هذا لا يعجز القدرة الكونية ولا الإمكانية، ويقبله التركيب الحسّي بواسطة أمر خارج إلٰهي.

وليلة الولادة لا يولد فيها إلّا مؤمن، وإن ولد علىٰ غيره نُقل إليه[6]، إلىٰ غير هذه الخصائص الحسّية، فضلاً عن غيرها، نقله ممّا يطول، فراجع الحديث بحسن الاعتبار، يظهر لك جميع ذلك.

وروىٰ الكليني في هذا الكتاب: عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: **(إنّ الله خلقنا من نور عظمته، ثم صوّر خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنّا نحن خلقاً وبشراً نورانيين، لم يجعل لأحدٍ في مثل الذي خلقنا منه نصيباً، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا، وأبدانهم من طينة مخزونة مكنونة أسفل من ذلك**

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ١١، ح ١٦. (٢) في الأصل: «والنقلية».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٣٨٨، باب مواليد الأئمة عليهم السلام، ح ٨.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ٢١٣، ح ١؛ «معاني الأخبار» ص ١٠٢، ح ٤.

(٥) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ٢٠، ح ٢.

(٦) «أمالي الشيخ الطوسي» ص ٤١٢، ح ٩٢٥، بالمعنىٰ.

الطينة، ولم يجعل الله لأحد في مثل الذي خلقهم منه نصيباً إلّا للأنبياء ﷺ)[١]... الحديث.

أقول: والروايات[٢] مختلفة في مقدار ما كانوا يسبّحون الله ويقدّسونه قبل خلق الخلق، بعد الاتفاق علىٰ التقدم، ونقل ذلك ممّا يطول، ولو تأمّلت في ظهورهم الصوري في ذواتهم وأشعتهم وفروعها، لتعجّبت وعثرت علىٰ غرر ودرر.

قوله: ﴿وجعلنا عينه في عباده، ولسانه الناطق [في خلقه، ويده المبسوطة علىٰ عباده بالرأفة والرحمة] ﴾.

أقول: ما ذكره هنا وسيأتي ظاهر لمن عرف أنهم معانيه، فهم صفاته الظاهرة الدلالة، فهم علمه ولسانه المعبّر بالتبليغ في جميع العوالم، تكويناً وتشريعاً، وعينه التي ينظر بها لخلقه ويراهم بها، ويشهد بها عليهم ويعاينهم، ويده المبسوطة عليهم... إلىٰ آخره، واليد أربعة عشر، وهم أيضاً سبب كل خير، وبهم ينظر الله لخلقه ويرحمهم ويتعطّف عليهم بالهداية والرأفة، وهم اللسان المعبّر للقرآن فهو صامت، ولا غنىً [له][٣] عن الناطق.

وجملة القول أنهمﷺ العلل الأربع للموجودات، فوجب من ذلك كونه كما ذكر في هذا الحديث وغيره.

قوله: ﴿ووجهه الذي يؤتىٰ منه، وبابه الذي يدلّ عليه، و[خُزّانه][٤] في سمائه وأرضه ﴾.

أقول: وجه الشيء: ما يواجه به، وظهوره تعالىٰ لخلقه بهم ﷺ، وهو الذي يدلّ عليه، وسبق بيانه في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[٥].

ولمّا كانوا كذلك، ومبدأ الخلق منهم، فإليهم المردّ، لأنّ إليهم إياب الخلق، ولمّا كانوا ﷺ هم الأقرب كانوا هم الباب، وكلّ شيءٍ ينزل أو يصعد بواسطتهم، وهم ﷺ

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٣٨٩، ح ٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ١، ح ٢؛ ص ٢، ح ٣، ٤؛ ص ٤، ح ٧؛ ص ١٥، ح ٢٩.

(٣) في الأصل: «عنه».

(٤) في الأصل: «خزانته».

(٥) «القصص» الآية: ٨٨.

خزّان العلم وخزانته، ولا يحيطون بعلمه إلّا بما شاء، وليس هو العلم الذاتي، كما سبق في المجلّد السابق، وكلّ عالم له سماء وأرض بحسبه، وهم الخُزّان لجميع ذلك.

قوله: ﴿بنا أثمرت الأشجار، وأينعت الثمار، وجرت الأنهار، وبنا ينزل غيث السماء، وينبت عشب الأرض﴾.

أقول: أُينعت ـ علىٰ المبني للمفعول ـ من يَنَعَ الثمرُ يَنْعاً ويُنُوعاً، أي: نضج، فهو يانع وينيع[1]. والغيث: المطر.

والعُشْب ـ بسكون الشين ـ هو الكلأ الرطب، وإذا يبس: حشيش، وبلد عاشب وأرض مُعشِبة وعَشيبة، واعشوشبت الأرض: كثر عشبها[2].

وبيان كونهم عليهم السلام كذلك ظاهر ممّا سبق، وسيأتي.

تتـمة: بعض العلماء، ممّن قصر فهمه علىٰ المجازات اللغوية، ولم يعرفهم بالمعرفة النورانية، حمل مثل هذه الأحاديث علىٰ المجاز، أو معنىٰ كونهم عليهم السلام أسماءه، أي: كأسمائه، وهذا نشأ من القصور أو التقصير في معرفة ذواتهم عليهم السلام، ونسبتها من الأشياء، ونسبة الأشياء لهم عليهم السلام، وكان الواجب عليه ـ حينئذٍ ـ التسليم، فهو أول المراتب، وليس هذا من الربوبية إذ لا مربوب مطلقاً، وممّا لا يمكن فيهم بأمر الله، والله قد ولّاهم أمر العالم جملةً وفرادىٰ، ظاهراً وباطناً، بدءً وعوداً، فصحَّ لهم هذا القول وأمثاله؛ لأنه تعالىٰ أقام محمداً صلى الله عليه وآله مقامه في التبليغ في جميع عوالمه، كما في خطبة علي عليه السلام يوم الجمعة والغدير[3]، وهم خلفاء محمد صلى الله عليه وآله، وولّاهم الله العالم بعده كذلك، فيقولون بذلك وزيادة، وله وجوه أُخر صحيحة، لا تدلّ علىٰ كفر ولا شرك ولا غلو، وسبق بعضٌ وسيأتي زيادة.

قال الآخوند محمد باقر المجلسي رحمه الله في مرآة العقول، في شرح قوله عليه السلام: (بنا أثمرت الأشجار) ما لفظه: «إذ الغاية في خلق العالم المعرفة والعبادة، كما دلّت عليه الآيات والأخبار، ولا يتأتىٰ الكامل منهما إلّا منهم عليهم السلام، ولا يتأتيان من سائر الخلق إلّا بهم عليهم السلام،

---

(١) انظر: «لسان العرب» ج ١٥، ص ٤٦٣، مادة «ينع».

(٢) انظر: «لسان العرب» ج ٩، ص ٢١٥، مادة «عشب».

(٣) «مصباح المتهجّد» ص ٦٩٧.

فهم سبب نظام العالم، ولذا يختلّ عند فقد الإمام عليه السلام لانتفاء الغاية، وقد قال سبحانه: (لولاك لما خلقت الأفلاك).

قيل: ويحتمل أن يكون إثمار الأشجار وإيناع الأثمار وجري الأنهار... إلىٰ آخره، كناية عن ظهور الكمالات النفسانية والجسمانية ووصولها إلىٰ غايتها المطلوبة، وظهور العلم وأمثاله»[1] انتهىٰ.

أقول: وهم السبب والغاية، والمادة والصورة لجميع الأشياء، ثم وإن كانوا الغاية في خلق الخلق ـ كما صرّحت به النصوص، وقام عليه صافي الاعتبار ـ لكن بمعنىٰ نهاية الشيء ومردّه، وهو يوجب العلّة الفاعلية أيضاً والصورية والمادية، وصرّحت به النصوص ذاتاً وصفة، وفي الاستمداد.

وما نقله من القيل المتواترة معنىً والبرهان الحكمي، فهم عليهم السلام سبب وغاية... إلىٰ آخره، في الإمداد، ولولا جعل احتماله وجهاً في التأويل، والأول بحسب الظاهر مع صحتهما، كما ورد في تفسير: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾[2] بالعلم[3] والظاهر، وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾[4] بالظاهر وبـ (العالم وما يخرج منه)[5]، وكلامه الأول ظاهري.

والمقصود من الحديث وأمثاله بيان أنهم عليهم السلام العلّة في إثمار الأشجار بحسب الصورة والمادة، والغاية والفاعلية والمادية بأمر الله ـ كما سبق في المجلّد الأول وسيأتي، وليس هنا موضع بسطه فتأمّل ـ ذاتاً وصفةً، وفي الاستمداد.

وما نقله من القيل يصحّ بوجه، لا علىٰ جهة التخصيص به، فظهور ما ذكر يحتاج إلىٰ واسطة في ذلك ذاتاً وصفةً، ومرّت بحسب الغيب والشهادة، فيرجع الأمر لهم، لأنّ الله ولّاهم أمر خلقه وتربيته وإيصاله ووصله لكنها تولية عن استحقاق، عن علم بما أفاض عليهم، ولم يرفع يده عنهم عليهم السلام، لا عن تفويض عجز وإهمال وتخلية، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، ومن تدبّر الروايات وجدها صريحة فيما أشرنا له.

قوله: ﴿ وبعبادتنا عُبد الله، [ولولا نحن ما عُبد الله] ﴾.

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١١٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «عبس» الآية: ٢٤.

(٣) «المحاسن» ج ١، ص ٣٤٧، ح ٧٢٤.

(٤) «الواقعة» الآية: ٣٢ ـ ٣٣.

(٥) «بصائر الدرجات» ص ٥٠٥، ح ٣.

[أقول][1]: ما قاله بعض الشرّاح في بيانه ستسمعه وما فيه.

أقول: إنّ بعبادتهم عُبد الله بكل معنىً أُخذ، فكلّها حقّة، والأدلة النقلية والعقلية تدلّ عليه، فبعبادتهم عليهم السلام عُبد الله... إلىٰ آخره، بمعنىٰ السبب للبيان، ولولا بيانهم عليهم السلام لم يُعبد الله، وهو كذلك في كلّ عالم، وهم أيضاً مبيّنون للعبادة للكلّ، فلولاهم لم يُعرف ولم يُعبد وهو كذلك.

وبعبادتهم عُبد الله ـ أيضاً ـ لأنه اشتبه أمرهم عليهم السلام علىٰ الملائكة عليهم السلام حين ظهورهم بصفة المسمّىٰ، فلّما سبّحوه سبحت الملائكة، وعرفوهم أنهم مربوبون، عباد داخرون، ولولا عبادتهم عليهم السلام لم يعرفوا العابد من المعبود. وأيضاً بعبادتهم ـ التي هي جميع العبادة من العرش إلىٰ الفرش ـ [عُبد الله]، لكن بمعنىٰ ثبوت [كلها] في مرتبتهم عليهم السلام، والإحاطة إحاطة وجود واحد، بل علىٰ ظهورهم في مراتبهم الفروعية، فاستنارة المستنير فاضل ضوء المنير بذاته، بما ظهر له به، فله فيه ظهور، وهكذا في فاضل الفاضل، وهكذا، فلهم عليهم السلام عبادة في ذواتهم وأشعتهم وفروعهم.

فعبادة كل واحد بعبادتهم، بل هي عبادتهم، كلٌّ في مقامه بحسب ما ظهر له به، لأنّ ما هو فاضل آخر ذاتاً فخلقه من فاضل طينته، وهو أشعتها، فكذا الصفة والأحوال من فاضل صفتهم وأحوالهم، فنسبة الصفات للصفات كنسبة الذوات للذوات، كما هو ظاهر عقلاً ونقلاً، ولأنّ الله أخذ بهم العهد علىٰ جميع الخلق، وفي خطبة علي عليه السلام وغيرها: (أقامه مقامه في التبليغ في جميع عوالمه)[2].

وهذا يشمل الذوات والصفات والأفعال، وسائر الأحوال في عوالمه، التي هي ألف ألف عالم وأكثر ﴿وَمَا يَعلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[3]؛ ولأنّ العبادة ترجع في نفس الأمر إلىٰ الانقياد والطاعة، ولا تكون مقبولة إلّا إذا كانت من الوجه الذي بيّنه الله وندب إليه، وهم كذلك، فإنّهم الظهور الكلّي الصفاتي، بما ظهر لهم بهم، ولغيرهم بهم وبواسطتهم.

فصحّ أنّ بطاعتهم ـ وتشمل الطاعة ـ حصلت العبادة لله، بل هي الطاعة لأنّ معرفته [معرفته]، ومعرفته بحسب الدلالة الظهورية، لا الإحاطة الذاتية، وهم مظهر المعرفة

---

(١) في الأصل: «قال».

(٢) «مصباح المتهجد» ص٦٩٧، وفيه: (أقامه في سائر عالمه في الأداء مقامه).

(٣) «المدثر» الآية: ٣١.

والطاعة، ولذا نسب فعلهم له، كما سبق ويأتي، وعرفت سببه، وعرفت من ذلك أنهم عليهم السلام إذا لم يُطاعوا لم يُطَع الله، لأنه خلاف ما أمر به وجعله لعباده.

وبالجملة أنه يصح لك تفسير: قوله عليه السلام : (بِعبادتنا عُبِد الله، ولولا نحن ما عُبد الله) بأنهم لكونهم المبيّنين لعباده، فكلّ نبي مقدّمة لهم وجِهة منهم، بل كلّ عالم وعهد؛ ولأنّ مادة العبادة وصورتها منهم عليهم السلام ، باتّباع الأمر والنهي والقيام بالولاية، أو لأنّ ذواتهم أصل الذوات، فكذا الصفات والأفعال، والمادة من الرسول صلى الله عليه وآله ، والصورة من علي عليه السلام .

أو لأنّ عبادة من سواهم فاضل عبادتهم وفروعها، فصحّ ذلك، أو أنّ كل عبادة عبادتهم، ولكن هذا بحسب مقاماتهم الفروعية، وارتباط التابع بالمتبوع، والشعاع بفعل المستنير، وهكذا.

فصحّ أنّ بعبادتهم ـ لا بعبادة غيرهم ـ عُبد الله... إلىٰ آخره، ولأنّ التجلّي لهم وبهم بحسب مقامهم، ولغيرهم بهم ولهم، فصح ذلك القول، فهم العبادة ومنهم وفيهم وإليهم.

ويتعيّن من ذلك أنّ المقصود من كلامهم عليهم السلام ـ هنا ونظائره ـ شموله لجميع العابدين، من زمن آدم عليه السلام إلىٰ يوم القيامة، بل من مقام: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾[1] في ذرّ النفوس وما فوقه من ذرّ المعاني، والله السائل في جميع ذلك بهم، وهم الآخذون العهد علىٰ العوالم بأنواع العقل، والنقل علىٰ ذلك متواتر، لا يسع المقام ذكره.

ولا تتوهم من قوله عليه السلام : إنّ طاعتهم طاعة الله، الاتحادَ والوحدة الوجودية، فإنّه باطل. نعم [تلا] علىٰ [الوحدة][2] الفعلية باعتبار المشابهة، وهو عن ذلك بعيد بمراحل، حتىٰ بحسب [العرف][3] والدائر علىٰ الألسن، لكن عرفت وسيأتي عموم ودلالة الممكنات عليه تعالىٰ [بخلقه][4]، وأنه كلّما قوي الوجود قويت الدلالة ولمّا وجب إقامة الله تعالىٰ واسطة لخلقه، كأنه لا يعاينهم إلّا بها، كان الأقرب والقائم بفعله، فكان مظهر الدلالة، فلابد من إحاطة علمه وقدرته بالممكنات المكنونات، وبما لم يبرز من الإمكان بما شاء الله، وكلّه بإمداده له وعدم الغفلة عنه.

وإذا كانت دلالته كذلك وجب كونه معانيه الدالة عليه ـ من العلم والقدرة والحكمة ـ

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٧٢.

(٢) في الأصل: «وحدة».

(٣) في الأصل: «الفرق».

(٤) في الأصل: «لخلقه».

ومعرفته نفس معرفته، وغير ذلك، فالدليل نفس المدلول بجهة الدلالة، لا نفس [ذاته][١]، والصفة مثل الموصوف الدال ونفس الدلالة: ﴿وَلَهُ المَثَلُ الأَعلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ﴾[٢] وأشار له بقوله: (إنّ الله خلقنا)... إلىٰ آخره.

قال **محمد صادق** في الشرح: «قد علمت أنهم عليهم السلام أسماء الله الحُسنىٰ، فخلقهم أحسن الخلق، وصورهم أحسن الصور، وعلمت أنهم عليهم السلام في قرب النوافل، أي في عودهم من الله صار الحق جميع أعضائهم، فكل منهم حق محسوس وعبد موهوم، فهم عين الله تعالىٰ في عباده، (**ولسانه الناطق في خلقه، ويده المبسوطة علىٰ عباده بالرأفة والرحمة، ووجهه الذي يؤتىٰ منه، وبابه الذي يدلّ عليه**)، وخزانة علمه (**في سمائه وأرضه**)، وبإحاطتهم علىٰ جميع الموجودات، ومنها الأشجار والأنهار والأمطار، فبهم تثمر الأشجار، وتجري الأنهار، وتنزل الأمطار، وينبت عشب الأرض. والعشب: هيجان الشيء.

ولمّا كانوا مظهر اسم الله المحيط بجميع الأشياء، ومن جملتها عبادات الخلائق، فكلّ عبادة من أي شخص هي عبادتهم، ولمّا كان كلّ منهم عليهم السلام كلّ العابدين، فلو لم يكن لم تكن الأجزاء، فلو لم يكن لم يكن العابدون فلم يُعبد الله. وأيضاً قوانين العبادة تستفاد منهم عليهم السلام، بعد الله ورسوله، فلو لم تكن القوانين لم تكن العبادات» انتهىٰ.

أقول: قُرب كلّ واحدٍ وعوده إلىٰ مبدئه، ولم يبدأوا منه تعالىٰ كذلك، فلا يكون نفس الحق تعالىٰ وذاته، والمستغاث بالله من هذا القول، وهو أنهم حق محسوس وعبد موهوم؛ لأنّ عنده الكثرة اعتبارية، بحسب ملاحظة تجلّي الحق، بل عبيد بحقائقهم الوجودية، ولا يخرجون عن ذلك، ولا وَهْم فيهم، وليسوا بالله بوجه أصلاً.

نعم، ظهر فيهم بالمصنوعية والدلالة، فهم نفس معرفته، وهي معرفة حدوث، لا نفس ذاته، والفرق ظاهر، ولكن إذا [كانوا] نفس وجوده وحقيقته، انتفىٰ الدال والمدلول، ولا عابد ومعبود، ولا واسطة، و[لا] يقال: الله محيط بالأشياء، بل لا محيط ومحاط؛ لأنّ الوجود واحد لا وجود لغيره، وإنّما هو كثرة موهومة، وهذا هو قول أهل التصوّف، وما صرّحوا به في كتبهم، ولبداهة بطلانه لا نطيل في ردّه.

وقال **الملّا الشيرازي** في شرحه لهذا الحديث، باختصار لطوله: «قوله: (**وجعلنا عينه في**

---

(١) في الأصل: «لذاته».
(٢) «الروم» الآية: ٢٧.

عباده)... إلىٰ آخره، إشارة إلىٰ مرتبة الروح العقلي، وهي نهاية درجة الإنسان في الكمال، فإذا بلغ الإنسان ـ في سفره المعنوي إلىٰ الله ـ مقام الروح الأمري المضاف إليه في قوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾[1] ـ وهو لا يكون إلّا للأنبياء الكاملين والأولياء الواصلين ـ صار متّحداً بأمر الله وكلمته. وكذلك الذوات المتعدّدة الكاملة، والنفوس المفارقة الفاضلة، إذا بلغت الدرجة العقلية تصير واحدة وحدةً عقلية، وحينئذٍ يصير الإنسان متوسطاً بين الله وخلقه في الإيجاد والتأثير والخلق والتقدير، ويكون باقياً ببقاء الله، ومؤثراً بتأثير الله، خالقاً بخلق الله، مكوّناً بتكوين الله، فصارت طاعته طاعه الله»[2].

أقول: انظر إلىٰ هذا الكلام الساقط، وإن موّه ببعض الألفاظ، ويريد أنَّ مرتبة العقل الكلّي والملائكة المقرّبين ـ وهو أمر الله ـ عودهم إلىٰ ذات الله، فوجودهم واحد، وهو الحشر الكلّي، وصرّح بذلك في غير كتاب من كتبه، وأشار له هنا بقوله: «باقياً ببقاء الله» فالذات والوجود واحد إذا اتّحدا بقاءً، إذ بقاء الله عين وجوده وعين ذاته وأزله، وصفات ذاته.

وليس كذلك، بل لا يخرج عن الإمكان، وبقاؤه بإبقاء الله له وإمداده له به في مرتبته، وتأثيره بإقدار الله، بالقدرة الحادثة الدالة عليه، وهكذا في الباقي. وليس كون طاعته ـ حينئذٍ ـ طاعة الله لذلك، بل لموافقتها لفعله، وعدم فقده حيث يحبّ، ولا وجدانه حيث يكره، نيّةً وعزماً، وعقلاً ونفساً، وصورةً وحسّاً، وفي جميع حالاته وأقواله وأفعاله.

ومساواته به الأنبياء والأولياء، والذوات الكاملة والنفوس الفاضلة في ذلك، وليس كذلك؛ فرتبة الأربعة عشر عليهم السلام لا يصل إليها أحد، وأفضلهم محمّد صلى الله عليه وآله، فانحصر الكمال والنهاية الكاملة الفاضلة ـ وكذلك القرب ـ من غير اتّحاد بوجه فيه، ولهم مرتبة أعلىٰ من العقل، فهو أوّل مراتب [الوجود][3] المقيّد، ومراتبهم الكاملة مقام ﴿أو أدنىٰ﴾ والمشيئة، وهم عليهم السلام وكرُ المشيئة والحاملون لها، كما روي[4].

وللعقل عقول جزئيّة بعدد الخلائق، وكذا النفوس، ولا تصل النفس لرتبة العقل أصلاً.

نعم، تشابه جواهر أوائل عللها، فنفس كلّ واحد ـ بعد خروجها إلىٰ الفعل بالتزكية الشرعيّة ـ تشابه أوائل عللها، وهو وجهها العقلي ورأسها من العقل الكلّي، وإذا صعدت

---

(١) «الحجر» الآية: ٢٩؛ «ص» الآية: ٧٢.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٣، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «الوجوب».

(٤) «تفسير فرات الكوفي» ص٥٢٩، ح٦٨١، وفيه: (إن الله جعل قلب وليّه وكر الارادة، فإذا شاء شئنا).

درجة صعد العقل درجات، ولا لمحبّته غاية ولا لجوده نهاية، ونهاية كلّ ممكن للإمكان، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1]. وأين يصل التفصيل لمرتبة الإجمال، أو المعلول للعلّة، والكرسي للعرش. وما لمحال المسألة من جواب، إلىٰ غير ذلك ممّا في كلامه من السقوط، فهذا الرجل لا صواب في كلامه أصلاً.

وإذا توهّمت من إجمال بعضه فارجعه إلىٰ تفصيله، وما يريده من ألفاظه تجده ساقطاً، ومبناه كلّه علىٰ وحدة الوجود وثبوت الأعيان قديماً؛ وهي صور الأسماء، وتجلّي الذات بذاتها بها وبالعكس، وكلّه فاسد.

{ قال: } «ونفوس أئمّتنا الطاهرين من الرجس ـ وورد في فضلهم مالا يخفىٰ ـ بلغوا غاية الكمالات الأنسيّة وآخر الدرجات الإمكانية، فجميع ما ذكر في هذا الحديث حقّ وصدق في شأنهم عليهم السلام، من غير إطراء أو مبالغة، وهو جدّ في حقّهم من غير مداهنة وتجوّز، وحاشاهم من ذلك، بل كلامهم يقيني»[2].

{ أقول: } ـ واختصرت بعض الألفاظ ـ [و] ما نقله في فضلهم قليل من كثير، ولم يعرف أحد حقيقتهم إلاّ الله، لكن علىٰ ما فسّر به آخر المراتب، وجعله الرجوع لذات الله وكون وجودهم وجود الله، منزّهون عمّا نسبه لهم، وهم مبرّأون ممّا يقول فيهم ذلك، وكفّروا معتقده، ولم يصلوا إلىٰ آخر مراتب الإمكان، بل دائماً في الزيادة؛ لنصّ: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[3] ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِن عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[4]، ولا انقطاع لمدده، وإن كان لا يمكن أن يكون في الكون أفضل منهم أصلاً، ولو فرض في القدرة الإمكانيّة وبرز كان هو الأول بعينه بيقين، وهم عليهم السلام لم يخرجوا من الإمكان وعن العبودية، وجوداً وماهيّة، فتأمّل، ودع كلام أهل التصوّف.

{ قال: } «ونحن بحمد الله وهدايته عرفناهم كذلك، لا بمجرّد التقليد والسماع والنقل والإجماع، أو تعصّباً لمذهب دون مذهب، أو لطائفة دون أُخرىٰ، بل بنور البصيرة والبرهان والكشف والعيان»[5].

أقول: البرهان وذو الكشف والعيان كما صرّح به الكتاب، وكلامهم عليهم السلام صريح في أنّ

---

(١) «الأعراف» الآية: ٢٩.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٣، باختصار.

(٣) «طه» الآية: ١١٤. (٤) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٥) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٣، بتفاوت يسير.

ليس حقيقة وجودهم وجود الله، ولا قولهم عليهم السلام ذلك لذلك، والله تعالىٰ لم يتجلّ بذاته لأحد.

نعم، هم عليهم السلام معانيه الدالّة عليه، فهم علمه وجنبه ويده ولسانه وقدرته ورحمته، وهكذا، وليست الصفات الذاتية، بل الفعليّة الدالّة، كما تقول: معاني زيد القيام والحركة وأمثالها، وليست حقيقة ذاته.

وتقول: القائم زيد، إلّا أنه صفته، وهذا كما في الدعاء: (لا فرق بينك وبينها إلّا أنّهم عبادك وخلقك)[1] فهم عباد ممكنون بحقيقة وجودهم، وهم بأمره يعملون، لا يسبقونه بالقول وهم من خشيته مشفقون، فلا يخرجون عن هذا المقام أصلاً، فهم القائمون بحقيقة العبودية.

وبرز منهم كثير في لعن أهل التصوّف والبراءة منهم ومن طريقهم، وصنّف الحرُّ فيه وغيره كما لا يخفىٰ، فلا تغترّ بظاهر هذا الكلام، وحقِّقْ مقصده ممّا سبق ويأتي؛ ليظهر لك الضلال، وتنزيههم عليهم السلام عنه، لوجوب تنزيههم عن الربوبية وعن الحظوظ البشرّية.

ومن تأمّل كلامه الآتي وفي كتبه، وجده أنه تابع لابن عربي، ويفرغ عن عينه المتغيّرة، وراكناً إلىٰ قوله، وهو عن نور البصيرة المستنيرة بنور الحكمة المحمّدية بعيد بمراحل.

قال بعد كلام: «فإن قلتَ: الثابت في الحديث الإلهي المشهور بين الجمهور: (لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل)[2] هو صيرورة الحق سمعاً وبصراً ويداً للعبد المتقرّب إليه، والثابت في هذا الحديث وغيره عكس ذلك، من صيرورة العبد وجه الله وعينه ولسانه ويده، فما وجه التوفيق؟

قلنا: وجه ذلك اختلاف الاعتبارات والحيثيات، ولنذكر مثالاً ثم نعود إليه بعد ذلك:

فنقول: نسبة الذوات المستغرقة في جلال الله، من أرواح الأولياء الكاملين والملائكة المقربين، نسبة قوانا وحواسّنا إلىٰ النفس المدبّرة، فإنّ فعلها فعل النفس؛ لكونها موجودة بوجود النفس باقية ببقائها، وإن كانت مواضعها وآلاتها البدنيّة فاسدة، إذ التحقيق عندنا أنها ناشئة من النفس متعلقة بمواضع الشعور حين تعلق النفس بالبدن، وسترجع إليها عند موت البدن، قائمة بها.

فلكلٍّ منها اعتباران: كونها ملحوظة بذاتها، واعتبار أنها قوة من قوىٰ النفس.

فإذا نظرت إلىٰ ذات القوّة الباصرة مثلاً، فوجدتها مدركة للمرئيّات، لكن بمدد النفس

---

(١) «مصباح المتهجّد» ص٧٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١٠٣، ح١٥٢.

وقوّتها، فحكمت بأنها تفعل فعلها الخاص، وهو الرؤية، بقوّة النفس وتوسّطها، وكانت ـ حينئذٍ ـ هي الذات الباصرة، والنفس بصرها، وكذا الكلام في السامعة وغيرها من الحواس، بل الأولىٰ في التمثيل الحس المشترك، الذي آلته مقدّم الدماغ؛ لكونه مجمع الحواس والقوىٰ، ففي هذا الاعتبار تكون النفس وجهه وسمعه وبصره وذوقه وغير ذلك.

وإذا نظرت إلىٰ ذات النفس وكونها لا تفعل هذه الآثار الإدراكية إلّا بواسطة الحس المشترك، تحكم بأنه وجهها وسمعها وبصرها وغير ذلك، لأنه في هذا الاعتبار ليس ذاتاً مباينة لذات النفس، بل شأن من شؤونها وحيثية من حيثياتها، لأنّ القوىٰ النفسانيّة فانية فيها، باقية ببقائها، فلا ذات لها مستقلّة مغايرة لذات النفس، فعلىٰ هذا القياس حال عباد الله المقرّبين الفانين فيه، الباقين ببقائه»[1].

أقول: ما فسّر به الحديث الأول والآخر باطل، والحق لا يصير خلقاً ولا بالعكس، وليست الحقيقة الوجوديّة واحدة، بل صيرورته تعالىٰ |سمعه| وبصره... إلىٰ آخره؛ لأنه إذا تقرّب له بالكمال الممكن في شأنه ـ بما ظهر له به بصفة فعله، حتىٰ وصل لمقام ظهور ذلك لديه، وأخلص توحيد المعرفة بما ظهر له، وهو توحيد الدلالة ـ كان حينئذٍ هو الظاهر، ولكنّه بجهة الظهور والفعل لا بالذات، فالظهور صفة وهي غيرها وجهته أيضاً، وليست الذات كذلك، وكما تقول: القائم نفس زيد، لكن بجهة القيام ظهوره، وهو صفته، لا بذاته، ولكن ظهور الموصوف بغيب الصفة، وإن كان ظهوره بها لها.

ولك أن تقول: باعتبار أنّ ظهوره له به، وبغلبة الصفة علىٰ المحل، حتىٰ كاد أن لا يراعىٰ للمحل حكم، [بصيرورة][2] الماهيّه طوع الوجود، وبحكمه تقول: عينه وبصره وجنبه؛ لأنه معانيه الدالّة ـ كما مثّلت لك ـ فالنسبة له تشريفاً وتعظيماً وتنويهاً؛ لموافقته لفعله.

وذكروا في الحديث وجوهاً أُخر: أنه كناية عن سرعة الإجابة، كسرعة طوع الحواس للنفس، أو كناية عن التمكين، إلىٰ غير ذلك فتدبّر.

وأين هذا وما رامه الملّا ومثّل به من حال النفس وقواها؟ علىٰ أنّا نقول: ليس تمثيله بهما كما قال، لكنّه فرّع علىٰ أصل مُنهدّ الأركان.

وليس الفرق باختلاف الاعتبار والحيثيّة، مع اتّحاد الوجود وكونهما واحداً. نعم، إن

---

(١) «شرح أُصول الكافي» ص ٣٧٣ - ٣٧٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «بصيرورته».

أخذ كما قُلناه، ولكنّه أينه من مقصده؟!

وليس فعل القوىٰ نفس فعل النفس، ولا وجودها ولا بقاؤها نفس بقائها، بل فعلها بالنفس، بما تمدّها به في مقامها، ولها وجود غير وجود النفس، وإن كان من فاضل وجودها، وبقاؤها بإبقائها كذلك.

وجريان المثال ـ كما أشرنا له أولاً ـ ظاهر، وفي كلامه ـ وسطاً وأخيراً ـ تناقض، لكن أصل مقصده ظاهر إدراكاً وبطلاناً، فلنكتف بما ذكرناه من مفاسد كلامه، وإلّا فهي كثيرة.

قال: «*قال الشيخ العربي في الفص الإبراهيمي* من كتابه المسمّىٰ بفصوص الحكم: إنّما شُمّي الخليل خليلاً لتخلّله وحصره جميع ما اتّصفت به الذات الإلٰهيّة، أو لتخلّل الحق وجود صورة إبراهيم ﷺ، وكلّ حكمٍ يصحّ من ذلك، ألا ترىٰ أنّ الحق يظهر بصفات المحدثات؟ وأخبر بذلك عن نفسه، [وبصفات النقص وبصفات الذمّ][١]، ألا ترىٰ أنّ المخلوق يظهر بصفات الحق؟

فإن كان الحقّ هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق [جميع أسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته.

وإن كان الخلق][٢] هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، كما ورد في الخبر[٣]. انتهىٰ كلامه.

وقال في الفصّ الادريسي: وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمّىٰ محدثات هي العَلية لذاتها، وليست إلّا هو، فهو العليّ لذاته لا علوّ إضافة؛ لأنّ الأعيان ـ أراد بها الماهيات ـ ما شمّت رائحة الوجود، فهي علىٰ حالها مع تعداد الصور في الموجودات[٤].

قال القيصري في شرح هذا الكلام: إنّ الأعيان مرايا لوجود الحق، وما يظهر في المرآة إلّا عين الرائي وصورته، فالموجودات المسمّاة بالمحدثات صور تفاصيل الحق، فهي العَلية لذاتها، لأنّ الحق عليّ لذاته لا بالإضافة، فالموجودات كذلك؛ لأنها ليست إلّا عين الحقّ، وماهيّاتها ما شمّت رائحة الوجود.

ولها اعتباران: اعتبار أنها مرايا لوجود الحقّ وأسمائه وصفاته، واعتبار أنّ وجود الحق مرآة لها.

---

(١) الزيادة من «فصوص الحكم». (٢) من المصدر.

(٣) «فصوص الحكم» ص ٨٠ – ٨١، باختصار. (٤) «فصوص الحكم» ص٧٦، باختلاف يسير.

فبالاعتبار الأول لا يظهر في الخارج إلّا الوجود المتعيّن بحسب تلك المرايا المتعددة بتعددها، كما إذا قابلت وجهك بالمرايا المتعددة تظهر صورتك في كل منها وتتعدد.

فعلىٰ هذا ليس في الخارج إلّا الوجود، والأعيان علىٰ حالها في العلم معدومة العين، ما شمّت رائحة الوجود الخارجي. هذا لسان الموحّد الذي غلبه الحق.

وبالاعتبار الثاني ليس في الوجود إلّا الأعيان، ووجود الحق ـ الذي هو مرآة لها في الغيب ـ ما يتجلّىٰ إلّا من وراء تتق العزّة وسرادقات الجمال والجلال. وهذا لسان من غلبه الخلق.

وأمّا المحقق فلا يزال يشاهد المرآتين: مرآة الأعيان ومرآة الحق، والصور التي فيهما معاً من غير انفكاك وامتياز[1]»[2] انتهىٰ.

أقول: وبه انتهىٰ كلام الملّا الشيرازي، وهذا ابن العربي، وكثيراً ما يعبّر عنه برئيس العارفين، وكثيراً ما ينقل كلامه معتمداً عليه، وهو يحوم حوله في أحكام المبدأ والمعاد والحشر وما يتبع ذلك، وهذا من رؤساء أهل التصوّف، الذين وُضع أصل دينهم لإبطال الشريعة المحمّدية وغواية الناس ﴿وَيَأْبَىٰ اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾[3].

فالملّا وأمثاله نظر إلىٰ كلام هذا الضليل؛ نظر أنه كلام حكمة، وهي تؤخذ أين وجدت. ولبّس عليه واعتقده، ورأىٰ ما فسّر به الآي وكلماتهم عليهم السلام، فنظر إلىٰ الكتاب والسنّة بعد أن تلوّثت نفسه بكلامه واعتقده، فبقي يؤولهما، كما هو ظاهر لمن راجع كلامه عليهما وطبّق بينه وبين كلام رئيس الضلال، فيما لم يصرّح فيه بذكر كلامه، فإنّه متصوّف اعتقاداً [لا][4] في مسألة العشق من كتابه الأسفار[5]، فإنّه متصوّف عملاً، فانظر لما رجع عليه، مستدلاً به من كلام الفصوص، وشارحها القيصري، ومفاسدهما ظاهرة لا خفاء فيها، بل كلام الفصوص يدلّ علىٰ وحدة الموجود، وأنه تعالىٰ نفس الموجودات.

وكذا جعله تعالىٰ مرآة الأعيان وبالعكس، وأنّ الماهيّات ما شمّت رائحة الوجود، وجعله الموجودات عين ذات الحق، وجعله لها اعتبارين، إلىٰ غير ذلك كما لا يخفىٰ.

ولا خفاء في تطابق كلامه وكلام هؤلاء معنىً، وأنه نقله للتأسيس والاستدلال، فأي

---

(١) «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ص٥٤٩، بتفاوت.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٤، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوبة» الآية: ٣٢.

(٤) في الأصل: «الا».

(٥) «الأسفار الأربعة» ج٧، ص١٧١.

اعتقادٍ أفسد منه؟! ونرجو له السلامة بتبعيّته لأهل البيت عليهم السلام ظاهراً، فهو في هذه المسائل كالجاهل البسيط، أمّا منزلته في الآخرة وثوابه فأقل من سائر العوام، والسبب ظاهر عقلاً ونقلاً.

وممّا سبق ويأتي من كلامه يتضح أنه لا صحة فيه، ولا يجوز النظر فيه إلّا لأهل المعرفة لأجل الردّ، ككتب العامّة ـ بل أحطّ منها ـ لتجنّبها ظاهراً، والجاهل يظن بكتب الملّا خلاف ذلك، وممّن تبعه الكاشاني ومحمّد صادق، وخالفه ابنه إبراهيم، وتبرّأ منه، وأنكر عليه، وقال بعض العلماء[١] فيه: ﴿يُخرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ﴾[٢] وهو كذلك، والحمد لله على السلامة منهم، ببركة محمّد صلى الله عليه وآله وآله الطاهرين عليهم السلام.

وظهور الله للخلق إنّما هو ظهور دلالةٍ بما ظهر لهم بهم [بفعله][٣]، وحينئذٍ [له][٤] أن يقول: كنت سمعه، لكونه ظاهراً بصفته الدالة الحادثة، فهي صفة كونية مكوّنة، لا ذاتية واجبة، إذ ظهور الفاعل بالفعل، كما تقول: قائم، فظهوره بالقيام لا بالذات نفسها، وإلّا لم يقل: قائم، ولمشابهته لفعله وظهوره له به، فليس هو [إلّا أثراً][٥] دالّاً، وهو أثر ظهور ودلالة، فليس له من نفسه شيء، صحّ له أن يقول بأنه عينه ويده، لا كما قال في اعتراضه وجوابه.

واختصار ذلك: إنّما ظهر به له، وما عرفه به شيء واحد ذو جهتين، فصحّ القولان، والذات منزّهة عن جميع ذلك.

وكذا بحسب العيان له تقول: عينه ويده، والمضاف غير المضاف إليه، والرابطة نسبة الصدور والقيام بجعل الله له، وهي صفة الحادث، وهو الحجاب كما عرفت، ولمخالفته لحجاب المخلوق صحّ نفيه.

ولذا ورد: (ليس بين الله وبين خلقه حجاب)[٦] إذ لا حجاب له ساتر عن معرفة، وحجاب الله غير الله، وتجلّىٰ له به ولغيره به، فهو صفته وآيته ومثاله. وارتفع التنافي، وكررت لك للتفطين، فافهم، وستأتي زيادة إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) «رياض العلماء» ج١، ص٢٦.
(٢) «الأنعام» الآية: ٩٥، «الروم» الآية: ١٩.
(٣) في الأصل: «بفعل».
(٤) في الأصل: «لله».
(٥) في الأصل: «الأثر».
(٦) «التوحيد» ص١٧٩، ح١٢ وفيه: (ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه).

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن حمزة بن بزيع، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[١] فقال: إنّ الله عزّ وجلّ لا يأسف كأسفنا، ولكنّه خلق أولياء لنفسه، يأسفون ويرضون، وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، وسخطهم سخط نفسه، لأنّه جعلهم الدُّعاة إليه، والأدلّاء عليه، فلذلك صاروا كذلك، وليس أنّ ذلك يصل إلىٰ الله[٢] [ما يصل][٣] إلىٰ خلقه، لكن هذا معنىٰ ما قال من ذلك، وقد قال: مَنْ أهان لي وليّاً فَقَدْ بارَزَني بالمحاربة وَدَعاني إليها، وقال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾[٤] و [قال:] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِم﴾[٥]. فكلّ هذا وشبهه علىٰ ما ذكرتُ لك، وهكذا الرضا والغضب، وغيرهما من الأشياء ممّا يشاكل ذلك.

ولو كان يصل إلىٰ الله الأسف والضجر، وهو الّذي خلقهما وأنشاهما، لجاز لقائل [هذا] أن يقول: إنّ الخالق يبيد يوماً [ما] لأنّه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغيير، وإذا دخله التغيير لم يؤمن عليه الإبادة، ثم لم يُعرف المكوِّن من المكوَّن و[لا] القادر من المقدور عليه، ولا الخالق من المخلوق، تعالىٰ الله عن [هذا القول][٦] علوّاً كبيراً، بل هو الخالق للأشياء لا لحاجة، [فإذا كان لا لحاجة] استحال الحدّ والكيف فيه، فافهم إن شاء الله تعالىٰ﴾.

أقول: قال محمّد صادق في الشرح، لهذا الحديث: «أسماء الله قد تجيء للألفاظ، وقد

---

(١) «الزخرف» الآية: ٥٥.

(٢) في المصدر: «وليس أن ذلك يصل إلىٰ خلقه، إلىٰ الله».

(٣) في الأصل: «كما يقبل».

(٤) «النساء» الآية: ٨٠.

(٥) «الفتح» الآية: ١٠.

(٦) في الأصل: «ذلك».

تطلق علىٰ الأعيان، وقد تعتبر الثاني مظاهر للأوّل، فالعقل مظهر اسم الرحمن، والنفس الكلّية مظهر اسم الرحيم، وهكذا».

إلىٰ أن قال: «والإنسان الكامل يتّصف بالتأسفات والرضا والغضب، [والمبدأ الّذي سبّحوه بعد هذا الفصل] واللوم والتردّد وأمثال ذلك، فاستناد كل منهما إلىٰ الله تعالىٰ - [باعتباره][1] ظاهراً في الإنسان الكامل - استناد حقيقة، وليس فيه مجاز ولا استعارة، ولذلك قال الله تعالىٰ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِم﴾، مع كون اليد التي فوق الأيدي يد محمّد ﷺ، تحت الشجرة في فتح مكّة، والمظهر عين الظاهر؛ بدليل التناسب والارتباط، فتدبّر.

وقال: (من بارز لي وليّاً فقد بارزني)، و(من أهان عالماً فقد أهانني)، والمراد منه: هو العالِم الوارث لا غير، فكلّ ذلك علىٰ الحقيقة، عند الحاذق البصير.

نعم، لا يمكن استناد هذه الأشياء إلىٰ الله تعالىٰ إذا لم يعتبر ظهوره في الإنسان [حقيقة][2]، وكذا سائر الأمور التي لا تليق بجنابه تعالىٰ، ليس لأجل أنه تعالىٰ ظاهر فيه، بل لأجل أنه نوع من الحيوانات.

وأمّا إذا اعتبره فكلّ ما ورد علىٰ الإنسان الكامل يمكن أن يستند إلىٰ الله تعالىٰ بالحقيقة. ولمّا كان كلامهم ﷺ مع العوام في الأكثر لم يُظهروا هذه المعاني، خوفاً من ضلالتهم، ولسوء فهمهم، وقال ﷺ في الآخر: (فافهم، إن شاء الله) يعني: إن كنت من أهله.

وإذا تأمّلت فيما ذكرناه يظهر لك جميع هذا الحديث، وهو الموفّق والمعين، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العلي العظيم» انتهىٰ.

أقول: كلامه يوافق كلام أستاذه السابق، في نسبة صفات [الفعل][3] له تعالىٰ، وعرفت سقوطه، وسيأتي، ومن الحديث ظاهر وجهُه، لا كما يقول، كما ستعرف إطلاق الأسماء علىٰ الذوات الموجودة أوّلاً، وعلىٰ الألفاظ ثانياً، باعتبار الدلالة علىٰ الذات الموجودة - مظهر ذلك - أو علىٰ المفهوم.

قوله: «والإنسان الكامل»... إلىٰ آخره، معنىٰ التخلّق اتّصافه بصفات الكمال - كما بيّن الشارع - بامتثال أوامره ونواهيه، وحينئذٍ يكون [مشابهاً][4] لصفة فعله الدال علىٰ الذات،

---

(١) في الأصل: «باعتبار».

(٢) في الأصل: «صوته».

(٣) في الأصل: «العقل».

(٤) في الأصل: «متشابهاً».

لا لصفاته الحقيقة. واستثناؤه لوجوب الوجود لا وجه له، على ما ستسمع منه من اتّحاد الظاهر والمُظهر، والتناسب والارتباط، وهذا يوجب اتّحاد الوجودين، وكون وجود الله وجود الكامل. وكون الإنسان أفضل وأجمع من سائر الوجودات، وأفضله الإنسان الكامل، ليس كما ظنّ وتوهّمه.

قوله: «فاستناد كل منهما»... إلىٰ آخره، كيف يكون استناداً حقيقيّاً؟! أي: حقيقة واحدة بحسب الظهور، والظهور ينافي ذلك، وفرق بين ظهور الذات والذات نفسها، حتىٰ بحسب اللفظ والمعنىٰ وما يدل عليه لغةً وعرفاً، ولا يمكن أن يقال بالظهور بالذات واتّحاد الظاهر والمظهر كما قال، فهو محال.

نعم، المظهر يتّحد بالظهور لا بالظاهر، للفرق الظاهر بين الذات وظهور الذات، ومرتبة الظهور دون رتبتها ورتبة ظهورها، لكن علىٰ قواعد أهل التصوّف منطبق، فالإنسان في النهاية هو الله، بل في نفس الأمر، لكن إذا جرّدت عنه لوازم الماهيّة والإمكان، فإنّها أمور اعتبارية، أعدام عندهم، وكان لها وجودٌ اعتباراً، بظهور وجود الله بها في مقامها، وظهورها بالله تعالىٰ، فانظر إلىٰ تحريفه القرآن.

وهو تعالىٰ لمّا ظهر في الكامل، بما تجلّىٰ له به، وجعله الصفة الدالة، والقائم الحامل لفعله، نُسبت لنفسه وذاته؛ أي: ذات الظهور ونفس الدلالة، وهو قائم بالله قيام صدور. وهذا معنىٰ الحقيقة هنا، لا كما قال من اتحاد الظاهر والمظهر، ويجب منه اتحاد الظهور أيضاً، فالعلم والمعلوم واحد عنده، وكذا الصانع والمصنوع والصنع، واستدل عليه بالتناسب والارتباط، فكلّه محال وضلال ظاهر، إلّا علىٰ المعاند أو المقلّد لأهل التصوّف، فلا يغرّك ضلاله وشبهه.

فالله لم يتجلّ لأحدٍ بذاته. نعم، بفعله بما ظهر له به، وحينئذٍ من بارزْ ذلك فقد بارزه، وينسب فعله له لشبهه لفعله، وكونه الصفة الدالة والذات الظاهرة بالفعل، لا نفس الذات الأحديّة وصفات المظهر. والماهيّة ظهورها بالوجود، ومن يساره بالعرض، والحمد لله علىٰ سلامة العوام من هذا الضلال. والمعصوم ﷺ لم يرده، بل أبطله، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العلي العظيم.

وعلىٰ قوله فجميع ذلك وأمثاله لذات الله حقيقة؛ لأنّ وجود المظهر في وجود الله، فالصفات صفاته وقائمة به، فقوله السابق: «إلّا وجوب الوجود»، لا وجه له، لكن مثله كمثل

الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ، وأصل ذلك كلّه من [أُستاذه][(١)] تبعاً لرئيس الضلال ابن عربي. وفيما حصل كفاية، وستأتي زيادة إن شاء الله تعالىٰ.

ولو رجع لظاهر الحديث وجوابه عليه السلام وجده صريحاً في تقدير المضاف، وأنّ المراد: أسف أوليائي، وغايته جعلهم الذوات، وهذا لا يدل علىٰ الاتحاد، بل علىٰ عدمه، ومثله اللفظ الشائع فيمَن بارز وزير السلطان، أو قريبك الخاص، تقول: بارزني، وليس هو هو. ولو كان كقول الشارح (لم يُعرف المكوَّن من المكوِّن، ولا القادر من المقدور)... إلىٰ آخره، فأين هذا من كلام أهل التصوّف الضالّين المضلّين عن الشريعة؟

قال الملّا الشيرازي في شرح هذا الحديث: «قد علمت أنّ الولي الكامل والفاني المضمحل هو الذي يستغرق وجوده في وجود الحقّ المعبود، لأنه الموجود في مقام العبودية والشهود، الراجع إلىٰ عالم الوحدة والجمعيّة، بعد طيّ منازل الكثرة ومناحل التفرقة، وقد خرج من البين والأين، ووصل وفني في العين.

فحينئذٍ إن بقي علىٰ هذه الحالة من المحو، ولم يرجع إلىٰ الصحو، كان محجوباً بالحقّ عن الخلق، علىٰ عكس حالة سائر الناس المحجوبين بالخلق عن الحق، فحينئذٍ لا شغل له في هذا العالم، ولا أسف، ولا ضجر ولا غضب ولا رضاً ـ ولا غير ذلك ـ مع الخلق؛ لأنّ جميع ذلك فرع الالتفات إليهم والمعاملة معهم.

فإذا صارت تلك الحالة مَلَكة راسخة له، وقَوِيت ذاته، بحيث وسع قلبه وانشرح صدره، وصار جالساً في مقام التمكين، علىٰ الحدّ المشترك بين الحقّ والخلق، غير محتجب بأحدهما عن الآخر، فحينئذٍ كلّ ما يصدر عنه من الأعمال والأفعال والمجاهدات المخاصمات، وغيرها، كان لله، وبالله، ومن الله، وفي الله، فإن غضب كان غضبه بالله، وإن رضي كان رضاه كذلك، فهكذا في جميع ما يفعل أو ينفعل، فكان غضبه غضب الحق، ورضاه رضاه، وأسفه وانضجاره راجعاً إلىٰ أسف الحق وانضجاره بوجه»[(٢)].

أقول: من البديهي بطلان وصول الممكن لرتبة الله، واستغراق وجوده في وجوده وفنائه فيه، وإنّما يفنىٰ في فعله، بمعنىٰ كمال المشابهة، وفعله كفعله. والفناء عبارة عن عدم الملاحظة، لا عن عدم الوجود، كما تقول للحديدة المحماة: إنّها تشابه النار، بمعنىٰ تشابه

---

(١) في الأصل: «استناده».

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٤ – ٣٧٥، صححناه علىٰ المصدر.

فعلها، وفعلها كفعلها، فهي كذلك.

وتأمّل في قوله ـ كما قاله أهل التصوّف ـ في الحجب بذات الله عن ملاحظة [الخلق][1] وحينئذٍ ينسب فعله لذات الله، فهو الفاعل، لأنّ فعله حينئذٍ بالله، وفيه ومنه ـ ولو قال علىٰ قول: فعل الله، لكفىٰ ـ وحينئذٍ وجوده وجود الله، ليس إلّا، فانظر إلىٰ الضلال.

والإمام عليه السلام لم [ينسبه له][2]، بل لأوليائه؛ ولا يصل إلىٰ الله كما يصل إلىٰ خلقه، بل من حيث النسبة لهم وهم الأقرب إليه والأبعد، والإمكان والنسبة لذاته بسبب النسبة لفعله، وفي الممكن جهة فعليّة، [وللممكن][3] قيام بها، فتكون النسبة له في رتبة من الصدور. وهو يقول: هو هو حينئذٍ، وفعلهم فعله، ووجودهم وجوده.

والممكن ـ وإن بلغ ما بلغ ـ لا يخرج عن الإمكان، وانتهاؤه إلىٰ الممكن، ووجوده دائماً ممكن، وكلّما بدأت له درجة خفيت الأُخرىٰ، [ولا بذاته له في رتبته، وفيما لا تناهيه] مستنداً إلىٰ الغير.

ولا نهاية لذاته، لأنه لم ينفصل منها، ولا يتجلّىٰ بذاته، فما يكون كذلك ناقص غير واجب لذاته، وتسع رتبتُه ـ التي هي نفس وجوده ـ غيره، ولا ينفعل بوجه ومعنىً أصلاً.

وبالجملة فكلامه، في أمثال ذلك وما سبق، دائر مدار القول بوحدة الوجود أو وحدة الموجود، وهو باطل.

إلىٰ أن قال: «والحاصل: أنّ الذي يستحيل علىٰ الله من الانفعال والتغيّر هو الذي يكون وصفاً له بالذات وبالحقيقة، ويصل إلىٰ ذاته بذاته، لا الذي لا يكون أولاً وبالذات، بل بالعرض وبواسطة العبد، هو واسطة في العروض، لا واسطة في الثبوت، ولا في الإثبات، وإليه الإشارة بقوله: (**لأنه جعلهم الدعاة إليه والأدلاء عليه، ولذلك صاروا كذلك**).

وتوضيحه: أنّ كلّاً من هؤلاء الكمّل لمّا كان واسطة بين الله وخلقه، ولهم جهات ظاهرية يكون مع الخلق، وباطنية يكون مع الحق، فهم كالحدّ المشترك بين الطرفين، يصل إليه، لكن كما في قوله عليه السلام: (**وليس ذلك يصل إلىٰ الله كما يصل إلىٰ خلقه**)»[4].

أقول: إذا فني في الوجود الواجبي كان وجودُه وجودَه، فإذا نطق ـ حينئذٍ ـ فوصل إليه

---

(١) في الأصل: «الحق». (٢) في الأصل: «ينته».

(٣) في الأصل: «والممكن».

(٤) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

بحقيقته، فهو كما يصل لخلقه في كلٍّ بما يناسبه، ولكنّه على الانفعال الظاهري، من تجلّي الذات في الكثرة الاعتبارية، ونظره للأعيان بجهة ظهورها العرضي، ولا عبرة به، مع أنه ـ حينئذٍ ـ لاشكّ في قيامه بوجودٍ، ولا وجود إلّا لله، فتقوم به ولو اعتباراً، وتكون لذاته لوازم، وهو محال، والله يستحيل عليه الانفعال والتغيّر ولو عرضاً، وإلّا لقام بالذات وكانت متكثرة ولو اعتباراً، وعرفت الوجه في نسبة صفة الفعل له تعالىٰ، وهي بعيدة عمّا قال، فتأمّل.

{ قال: } «واعلم أنّ في قوله عليه السلام تنبيهاً لطيفاً علىٰ أنّ كلّ ما هو من صفات الخلق، من الأمور الوجودية التي هي مظاهر صفات الله وأسمائه، فهو ثابت للحق تعالىٰ علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف، فإنّ صفات الوجود كالوجود نفسه، في كل موطن من المواطن، ومقام من المقامات، وعالم من العوالم، إنّما يكون بحسب ذلك الموطن والمقام.

فالغضب في الجسم: جسماني وضعي، كما يشاهد من ثوران الدم، وحرارة الجلد، وحمرة الوجه. وفي النفس: نفساني إدراكي، وهو إرادة الانتقام والتشفّي عن الغيظ. وفي العقل: عقلي، وهو الحكم الشرعي، والتصديق بتعذيب طائفة أو حربهم، لإعلاء دين الله، وما يجري مجرىٰ ذلك. وغضب الله ما يليق بمفهومات صفاته الموجودة بوجود ذاته.

وكذا الشهوة، فإنّها في النبات الميل إلىٰ جذب الغذاء والنمو. وفي بدن الحيوان: انتفاخ العضو المخصوص، وامتلاء أوعية المني، وجذب الرحم الإحليل. وفي نفسه التلذذ النفساني بالمباشرة. وفي النفس الإنسانية: محبة الإخوان والمؤالفة والصداقة والعشق العفيف، الذي منشؤه تناسب الأعضاء والشمائل الحسنة لحسان الوجوه، لا غلبة الشهوة واستيلاء الحيوانية البهيمية. وفي العقل: الابتهاج بمعرفة الله وصفاته. وفي الإله جلّ ذكره: كون ذاته مبدأ الخيرات كلّها وغايتها، وعلىٰ هذا القياس سائر الصفات، وعرفت أنه تعالىٰ بحسب كلّ صفة ونعت هو له ليس كمثله شيء في تلك الصفة، وليس كمثله شيء من جميع الجهات، لكن الجميع فيه علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف»[1].

أقول: انظر إلىٰ الكلام الساقط، من إثباته جميع [الصفات][2] الوجوديّة للحق، وثابتة له في مرتبة ذاته، فجميع [الوجودات][3] وصفاتها وجود الله وصفته، وإن كان علىٰ وجهٍ أعلىٰ، أي: منزّه عن الأجسام وصفات التقييد، لرجوعها للماهيّة، وهذا باطل، وهو

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٧٥، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «صفات». (٣) في الأصل: «الوجود».

صريح في وحدة الوجود.

وليس انتهاء الخلق لله كذلك، وليس تجلّيه له بذاته، حتىٰ يعود كذلك، والله محيط بهم بالظهور والافتقار والمُلك، كلّ في رتبته، وعوده له بانقطاعه عنه، فظهور وحدة فعله به ـ عنده ـ في رتبته، لا في رتبة العلّة بحسب ذاتها، وهذا الكلام يشير إلىٰ ما صرّح به ـ في غير كتاب[1] ـ من أنّ كل بسيط الحقيقة كل الوجود.

أقول: ما يكون كل الوجود فليس ببسيط الحقيقة، وما هو بسيط الحقيقة لا يكون كذلك، وفي تفصيله معاني الغضب والشهوة وأمثالها تدارك لسنا بصدده.

وقوله في الشهوة: «في النفس الإنسانية»... إلىٰ آخره، يشير إلىٰ حبّ المُردان وعشقهم والغناء، كما تستعمله أهل الفجور، وله هنا كلام طويل في بحث العشق والشوق، في كتابه الكبير المسمّىٰ بالأسفار[2]، يدلّ علىٰ تصوّفه في بعض الأفعال، لا في الاعتقاد خاصّة، من أحبَّ الوقوف عليه فليطلبه من موضعه، وما وقع هنا إشارة استطراديّة. وليس نهاية الخلق ذاته ـ كما قال ـ بل فعله.

والحاصل: بما أشرنا له يظهر سقوط جميع قوله وما ذكره هنا بعدما نقلناه، ولكثرته، مع عدم المحصّل منه، نعرض عن نقله، فانظر إلىٰ التعسّفات وتحريف الكتاب والسنّة بما لا يقبلانه، ومعناها ظاهر سهل، وإن كان له بطن، لكنّه لا يوجب اطّراح الظاهر، ولا منافاة له.

قال المجلسي ﵀ في الشرح: «في القاموس: الأَسَفُ ـ محرّكة ـ أشدُّ الحُزن، أَسِفَ كفَرِحَ، وعليه: غضب[3]. انتهىٰ.

وقد مرّ مراراً أنه سبحانه لا يتّصف بصفات المخلوقين، وهو متعال عن أن تكون له كيفيّة، فإطلاق الأسف فيه ـ سبحانه ـ إمّا تجوّز، باستعماله في صدور الفعل الذي يترتّب فينا مثله علىٰ الأسف، وإمّا مجاز في الإسناد، أو من مجاز الحذف، أي: أسفوا أولياؤنا، والخبر محمول علىٰ الأخيرين، وأستشهد﵇ بأمثاله في كلامه سبحانه.

ثمّ استدل علىٰ استحالة الحزن والضجر عليه، كسائر الكيفيّات، بأنّ الاتّصاف بالممكن المخلوق مستلزم للإمكان، وكلّ ما هو ممكن في عرضة الهلاك، ولا يؤمن عليه الانقطاع والزوال، (ثم) إذا جوّز عليه الزوال (لم يعرف المكوّن) المبدئ ـ علىٰ الإطلاق ـ (من المكوّن)

---

(١) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٦٨؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥؛ «الشواهد الربوبية» ص٤٧.

(٢) «الأسفار الأربعة» ج٧، ص ١٧١ وما بعدها.   (٣) «القاموس المحيط» ج ٣، ص ١٧٣، باختصارٍ ما.

المخلوق، (ولا القادر) ـ على الإطلاق ـ السرمدي (من المقدور عليه) المحدَث، (ولا الخالق من المخلوق) لأنّ مناط هذا التميّز والمعرفة الوجوب والقدم، الدالّان على المبدئية والقدرة والخالقية، والإمكان والعدم الدالان على المكوّنية والمقدوريّة والمخلوقيّة.

(بل هو الخالق للأشياء، لا لحاجة) منه إلىٰ خلقه في وجوده، أو كمالاته، لكونه المبدأ الأول الأزلي الأحدي، المتقدّس عن التكثّر بجهة من الجهات، كالفعليّة والقوّة وغيرهما، فإذا كان كذلك استحال عليه الحدّ الموقوف على الماهيّة الإمكانيّة والكيف، كذا قيل. أو أنه إذا كان خالقاً لجميع ما سواه، غير محتاج إليها، لا يمكن اتّصافه بالحدّ والكيف، لأنهما إن كانا منه احتاج إليهما، فتكون خالقيّته للحاجة، وإن كانا من غيره فالغير مخلوق له، وهو محتاج إليه في الاتّصاف بهما»[1] انتهى.

أقول: ومراده بهذا القائل ميرزا رفيع[2]، فهذه طبق عبارته، وفي كلامه بعض التدارك كما لا يخفىٰ. [و] قد مرّ لك أيضاً ـ في باب الإرادة، وسائر صفات الأفعال[3] ـ معنىٰ غضبه وسخطه ورضاه، والإشارة إلىٰ هذا الحديث، وبيانه أيضاً.

إلّا أنّا نقول: إنّ الله وصف نفسه بالأسف، كما وصفها بالغضب والرضا، ولا يصحّ نسبة الأسف له تعالىٰ كمعناه في الممكن، كما سمعت في السخط ؛ لاستحالة ذلك عليه عقلاً ونقلاً، كما ستسمع.

ولكنّه تعالىٰ لمّا خلق أولياء يأسفون ويرضون، ورضاهم رضاه، لأنّ مشيئتهم مشيئته، ولأنهم محلّها، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾[4]. فلمّا كانوا كذلك ـ وهم الدعاة إليه، والأدلاء عليه ـ اختصّهم من دون سائر خلقه، ونسب فعلهم لنفسه، فأسند رضاهم وأسفهم لنفسه، إعلاماً بكمال القرب، وأنّ رضاهم رضاه، وسخطهم سخطه، لأنهم الدعاة إليه، فمن نابذهم وعصاهم فقد ظاهَره ونابذه، ومن دان [لهم][5] فقد دان لله.

فلهذا أسنده لنفسه كسائر أفعالهم، كما قال تعالىٰ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾[6]

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص١١٨، باختصار، صححناه على المصدر.

(٢) «حاشية ملّا رفيع على الكافي» مخطوط، الورقة: ١٣٤.

(٣) «هدي العقول» ج ٥، باب: ١٤.

(٤) «الإنسان» الآية: ٣٠.

(٥) في الأصل: «له».

(٦) «النساء» الآية: ٨٠.

فجعل طاعتهم طاعته، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوقَ أَيْدِيهِمْ﴾[١] فسمّاها يد الله، وهو المبايَع، والمبايِع الرَّسول ﷺ، واليد يده، ولكنّها يد الله، إذ هي بأمره ورضاه، ﴿وَمَا رَمَيتَ إِذ رَمَيتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَىٰ﴾[٢]، سلب عنه الرمى أولاً علىٰ سبيل الحقيقة، وأثبته له ثانياً صورةً، ونسب رميه لنفسه وفعله ثالثاً.

فجميع ذلك وما ماثله، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُم يَظلِمُونَ﴾[٣] ﴿وَكَانَ الكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيراً﴾[٤] ﴿يَا حَسرَةً عَلَىٰ العِبَادِ﴾[٥] ﴿فَمَا أَصبَرَهُمْ عَلَىٰ النَّارِ﴾[٦] من جهة التعجّب، علىٰ ما سمعت، ومن هذا القبيل، وليس ذلك علىٰ معنىٰ أنه يصل لذاته، كما يصل إلىٰ المخلوق.

ونقول هنا: أي لا يصل إليه أصلاً كما هو في المخلوق، لا أنه يصل إلىٰ ذاته تعالىٰ بجهة الوجود، لا علىٰ نحو وصوله للمخلوق، فله غضب ورضاً بحسب ذاته، كما عرفته من بعض الشرّاح. فالمقصود نفي الوصول مطلقاً، لكن نسب غضب أوليائه لنفسه، لِما عرفت، فتدبّر. [وإلّا][٧] تغيّر؛ لاقتضاء جميع معانيها التغيّر، وكل متغيّر منفعل، فإنّ لخلقه صورة، وله صورة أُخرىٰ، وكلّ فانٍ ليس بواجب، فلا يصحّ نسبتها للواجب، وإلّا لزمه الزوال، فلا يكون واجباً.

وأيضاً لو وصف بها، كما تُوصف بها نحن، **(لم يعرف المكوِّن)** ـ علىٰ صيغة الفاعل ـ **(من المكوَّن)** علىٰ صيغة المفعول، **(ولا الخالق من المخلوق، ولا القادر من المقدور)**، لقيام الصفة المتّحدة فيهما، فلا يمكن الحكم علىٰ واحد منهما بالعلّية، وعلىٰ الآخر بالمعلولية، فلا يحكم بخلق ولا خالق أصلاً، وذلك باطل يكذّبه العيان، فتعيّن أنّ ليس نسبتها له تعالىٰ كما هي فينا، إذ هي فينا أثر صنعه، فلا يعود له ما هو ابتدأه، وإلّا كان ناقصاً بعد أن كان كاملاً، وصار مدلولاً بعد أن كان دالاً، وذلك محال، وإلّا لم يكن واجباً، فما بالذات لا يزول، فتدبّر.

(بل هو الخالق للأشياء، لا لحاجة) استئناس أو استدفاع وتكثّر، **(فإذا كان لا لحاجة)**، لا

---

(١) «الفتح» الآية: ١٠. (٢) «الأنفال» الآية: ١٧.

(٣) «البقرة» الآية: ٥٧؛ «الأعراف» الآية: ١٦٠. (٤) «الفرقان» الآية: ٥٥.

(٥) «يس» الآية: ٣٠. (٦) «البقرة» الآية: ١٧٥.

(٧) في الأصل: «ولا».

يصحّ أن يقال: إنّه يغضب كغضبنا، ويصل له السخط كما يصل لنا، بالانفعال من الغير وتغيّر في النفس، ولو عرضاً، وإلّا عاد له منهم [الكيف][1] والحدّ، وقاما به، فكان محتاجاً، وقد خلقهم لا لحاجةٍ، فلا يصل له شيء من هذه الصفات الناقصة الموجبة للتشبيه والحاجة.

الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن أسود بن سعيد، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام ، فأنشأ يقول ـ إبتداء منه من غير أن أسأله ـ: نحن حُجّة الله، ونحن باب الله، ونحن لسان الله، ونحن وجه الله، ونحن عين الله في خلقه، ونحن ولاة أمر الله في عباده﴾.

الحديث رقم ﴿٨﴾

قوله: ﴿عن [حسّان الجمّال، قال: حدّثني] هاشم بن أبي [عمارة الجنبي][2]، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: أنا عين الله، وأنا يد الله، وأنا جنب الله، وأنا باب الله﴾.

الحديث رقم ﴿٩﴾

قوله: ﴿عن علي بن سويد، عن أبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليهما السلام ، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ يَا حَسرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللهِ ﴾[3]، قال: جنب الله: أمير المؤمنين عليه السلام ، وكذلك ما كان بعده من الأوصياء بالمكان الرفيع، إلىٰ أن ينتهي الأمر إلىٰ آخرهم عليهم السلام ﴾.

{ أقول: } ومثلها روىٰ الصدوق[4]، وبسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته: أنا الهادي، وأنا المهتدي، وأنا أبو اليتامىٰ والمساكين، وزوج

---

(١) في الأصل: «الكتف». (٢) في الأصل: «عمار الجهني».

(٣) «الزمر» الآية: ٥٦.

(٤) «التوحيد» ص١٦٤، ح١، وفيه نحو ما في الحديث الثامن من هذا الباب.

الأرامل، وأنا ملجأ كلّ ضعيف، ومأمن كل خائف، وأنا قائد المؤمنين إلىٰ الجنّة، وأنا حبل الله المتين، وأنا عروة الله الوثقىٰ وكلمة التقوىٰ، وأنا عين الله ولسانه الصادق ويده، وأنا جنب الله الذي يقول: ﴿ أَنْ تَقُولَ نَفسٌ يَا حَسرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللهِ ﴾ وأنا يد الله المبسوطة علىٰ عباده بالرحمة والمغفرة، وأنا بابُ حِطّةٍ، مَنْ عرفني وعرف حقّي فقد عرف ربّه، لأنّي وصيّ نبيّه في أرضه، وحجّته علىٰ خلقه، لا ينكر هذا إلّا رادّ علىٰ الله ورسوله)[1].

وفي اختصاص[2] المفيد مثله، وورد أيضاً في تفسير: ﴿ وَاعتَصِمُوا بِحَبلِ اللهِ جَمِيعاً ﴾[3] أنهم حبله[4]، وأنه السبيل[5] في قوله تعالىٰ: ﴿ يَا لَيتَنِي اتَّخَذتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً ﴾[6].

محمّد بن العباس بسنده، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، في قول الله تعالىٰ: ﴿ يَا حَسرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللهِ ﴾، قال: (خُلِقنا والله من نور جنب الله، خلقنا الله جزءاً من نور جنب الله، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿ يَاحَسرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللهِ ﴾، يعني في ولاية علي عليه السلام)[7].

وعنه قال: (قال علي عليه السلام: أنا جَنب الله، وأنا حسرة الناس يوم القيامة)[8].

وفي مجالس الشيخ، مسنداً عن خيثمة، قال: سمعت الباقر عليه السلام يقول: (نحن جنب الله، ونحن صفوة الله، ونحن خيرة الله، ونحن مستودع مواريث الأنبياء، ونحن أُمناء الله عزّ وجلّ، ونحن حجج الله، ونحن حبل الله، ونحن رحمة الله علىٰ خلقه، ونحن الذين بنا يفتح الله وبنا يختم، ونحن أئمّة الهدىٰ، ونحن مصابيح الدجىٰ، ونحن منار الهدىٰ، ونحن العلم المرفوع لأهل الدنيا، ونحن السابقون، ونحن الآخرون، مَن تمسّك بنا لحق، ومن تخلّف عنّا غرق، ونحن قادة الغرّ المحجّلين، ونحن حرم الله، ونحن الطريق والصراط المستقيم إلىٰ الله عزّ وجلّ، [ونحن مَنْ

---

(١) «التوحيد» ص ١٦٤، ح ٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ١٢، ص ٢٤٨.

(٣) «آل عمران» الآية: ١٠٣. (٤) «تفسير العياشي» ج ١، ص ٢١٧، ح ١٢٣.

(٥) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ١١٣.

(٦) «الفرقان» الآية: ٢٧.

(٧) «تأويل الآيات الظاهرة» ص ٥٠٨، بتفاوت يسير.

(٨) «تأويل الآيات الظاهرة» ص ٥٠٩، بسنده عن أبي جعفر عليه السلام.

أنعم الله علىٰ خلقه، ونحن المنهاج، ونحن معدن النبوّة][1]، ونحن موضع الرسّالة، ونحن أُصول الدين، وإلينا تختلف الملائكة، ونحن السراج لمن استضاء بنا، ونحن السبيل لمن اقتدىٰ بنا، ونحن الهداة إلىٰ الجنّة، ونحن عُرىٰ الإسلام، ونحن الجسور، ونحن القناطر، مَن مضىٰ علينا سبق، ومَن تخلّف عنّا مُحق، ونحن السنام الأعظم، ونحن الذين بنا تنزل الرحمة، وبنا تُسقون الغيث، ونحن الذين بنا يصرف الله عزّ وجلّ عنكم العذاب، فمن أبصرنا وعرف حقّنا وأخذ بأمرنا، فهو منّا وإلينا)[2].

وفي احتجاج الطبرسي في حديث طويل: (قال: وقد زاد جلّ ذكره في التبيان وإثبات الحجّة، بقوله ـ في أصفيائه وأوليائه عليهم السلام ـ: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللهِ ﴾ تعريفاً للخليقة قربهم، ألا ترىٰ أنّك تقول: فلان إلىٰ جنب فلان، إذا أردت أن تصف قربه منه؟ وإنّما جعل الله تبارك وتعالىٰ في كتابه هذه الرموز التي لا يعلمها غيره، وغير أنبيائه وحججه في أرضه، لعلمه بما يُحدثه في كتابه المبدِّلون، من إسقاط أسماء حججه منه، وتلبيسهم ذلك علىٰ الأُمّة؛ ليعينوهم علىٰ باطلهم، فأثبت فيه الرموز، وأعمىٰ قلوبهم وأبصارهم، لما عليهم في تركها وترك غيرها من الخطاب الدال علىٰ ما أحدثوه فيه)[3].

وفي بصائر الصفار[4]: عن مالك الجهني، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إنّا شجرة من جنب الله، فمن وصلنا وصله الله) قال: ثم تلا هذه الآية: ﴿ أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ ﴾ .

والأحاديث الدالّة علىٰ ذلك وخطبهم، وما ورد في تفسير القرآن علىٰ ظاهره ـ [أنهم] المبلّغون عن الله، ذرّات الوجود وصفاته للموجودات ـ فليست أخبار آحاد، ولا تدل علىٰ الاتحاد، ولا علىٰ وحدة الوجود وأمثال ذلك، كما فسّرها به أهل التصوّف وأتباعهم منّا، كالملّا وتلميذيه: الكاشاني ومحمّد صادق، في شرحهما لهذا الكتاب وغيرهم وأمثالهم، فهو ساقط، وبهم حصل الاشتباه علىٰ كثير، ولهذا كثيراً ما نتعرّض لنقل عبائرهم في هذا

---

(١) ليست في المصدر، ووردت عنه في «تفسير البرهان» ج٤، ص٨٠، ح١٧، وفيه: (مِن نِعم) بدل: (مَن أنعم).

(٢) «أمالي الشيخ الطوسي» ص٦٥٤، ح١٣٤٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الاحتجاج» ج١، ص٥٩٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «بصائر الدرجات» ص٦٢، ح٥.

الشرح كلّه، لإزالة التعلّق بهم من الناظر، فلو رجعوا لظاهر الأحاديث وجدوها علىٰ زعمهم بعيدة وتردّه، وهم يحرّفونها ـ بما لا تقبل ـ إلىٰ قواعد أهل التصوّف.

قال محمّد صادق في شرح الحديث [السابع][1]: «الحجّة كما تكون بالبرهان المركّب من الصغرىٰ والكبرىٰ، فكذا تكون بوجود عيني من المقرّبين، وقد علمت أنّ كلّ ما [أوردوا][2] ما خصّ بالإنسان الكامل ممكن أن يستند إلىٰ الله تعالىٰ، باعتبار كونه مظهراً لله، والظاهر عين المظهر، بدليل التناسب والارتباط، كما قال تعالىٰ: ﴿يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِم﴾[3] مع أنها كانت يد محمّد ﷺ، في مبايعته مع الأصحاب تحت الشجرة، لأجل فتح مكة، وقال تعالىٰ علىٰ لسان نبيّه ﷺ: (من بارز لي وليّاً فقد بارزني)[4] ولم يقل: كمن بارزني، وغير ذلك من النصوص.

وكذلك كلّ ما يُنسب إلىٰ الله تعالىٰ ممكن أن ينسب إلىٰ مظهره، باعتبار تجلّيه فيه، وكونه سمعه وبصره وجميع أعضائه، واللسان والوجه والباب من العباد نسب إلىٰ الله تعالىٰ بالعرض، وبكونه ظاهراً في الإنسان الكامل ومحيطاً به، ولا حول ولا قوة إلّا بالله».

{أقول:} عرفت مكرّراً ـ وسيأتي ـ بطلان الرابطة والتناسب بين الله وخلقه، واستحالة اتحاد الظاهر والمظهر، فصورة المرآة تدل علىٰ ذاتها دلالة تعريف، وقائمة بفعله وبه صدوراً؛ لأنها نفس الوجه، كما لا يخفىٰ علىٰ ذي فطنة.

والبرهان المركّب أكثر دلالته علىٰ الجدال بالتي هي أحسن، هذا في الصحيح منه، وأقوىٰ دلالة في الأعيان، ومنه يسري إلىٰ اللوازم. وفي كلام أهل النظر خطأٌ كثير، بُيّن في موضع آخر.

وما يصدر عن الإنسان الكامل ينسب إلىٰ الله، لا نسبة وجوبية حقيّة بذاته، بل لكونه محلّ الفعل والدلالة، وإذا اعتبر بالنسبة لذلك فهو صفة، وهي غير الموصوف، ونهايته للممكن، وعود كلٍّ لمبدئه، وليس بدؤه بِدء انفصالٍ من الذات، ولو بالتجلّي اعتباراً، ولا غير ذلك، فكذا في العود، بل (تجلّىٰ لها بها)[5]، وكذا نسبة صفاته له، فإنّها صفات فعل

---

(١) في الأصل: «الأول».

(٢) في الأصل: «وردوا».

(٣) «الفتح» الآية: ١٠.

(٤) «الكافي» ج١، ص١٤٤، ح٦، وسبق لفظه في ح٦ من هذا الباب، وفيه: (أهان) بدل: (بارز).

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

ودلالة، وهو حادث، وأين ذلك ممّا زعم. والمثالان في الحديث القدسي واحد.

أو نقول: المراد بيان الوحدة الفعليّة الحقيقيّة، لا الحقيّة الوجوبية، وحصولها بالعبارة الأُولىٰ، وهي لا تدل علىٰ الاتحاد ونسبة فعل كل إلىٰ ذات الآخر، بل هي واحدة. ومفاسده كثيرة، وسمعت في بعض العبائر السابقة ما يدل علىٰ قوله بوحدة الوجود، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

[قال][1] في الحديث [الثامن][2]: «قد مرّ الشرح فيه، إلّا في كونه عليه السلام جنب الله، فإنّه عليه السلام لمّا رجع عن المسير في الله صار مظهراً لله، والمظهر جنب الله، فهو حينئذٍ جنب الله. بخلاف كونه عليه السلام في السير في الله، فإنّ التعدّد منتف في هذا المقام مطلقاً، بلا حلول واتحاد، فحينئذٍ كان عظمة الله وكبرياءه، لا جنب الله» انتهىٰ.

أقول: انظر إلىٰ الضلال الظاهر، أوَ لا علم أنه عينه، وعين الشيء غيره ـ وهكذا ـ لا ذاته؟ وما هو معتمد عين وجنب الله، وكذا الواسطة، وهو غير الذات، وهذا قول أهل التصوّف لقولهم: تجلّي الذات بالأعيان، فهي مرآة لها، والحق مرآة للأعيان، كما سبق. وعلىٰ قوله يكون الله جنباً للإنسان وبالعكس.

ومراده بنفي الاتّحاد والحلول ما يقع بين شيئين، وفي نفس الأمر لا اثنينية؛ لأنّ الوجود عنده واحد هو وجود الله، فالإنسان هو الله، وحقّ محسوس وعبد موهوم، كما سبق منه، ويظهر ذلك بتجريده عن الكثرة الوهمية كما سمعت.

[وقال][3] في شرح الحديث [التاسع][4] ـ في معنىٰ الجنب ـ نحو [ذلك][5].

وقال ملّا خليل في شرح الحديث [السابع][6] بعد ذكره ـ أي: (في خلقه) ـ ما لفظه: «متعلّق بالجميع أو بالأخير»[7].

أقول: بل يجب تعلّقه بالجميع، فإنّهم الحجّة في جميع خلقه وعليهم، والوجه الذي به يُتوجّه، والجهة والباب لكل صاعد ونازل، في الكون الوجودي والتشريعي، وهكذا.

{قال:} «(ونحن ولاة أمر الله في عباده) الوُلاة ـ بضم الواو ـ جمع: الوالي، بمعنىٰ:

---

(١) في الأصل: «قاله».
(٢) في الأصل: «الثاني».
(٣) في الأصل: «أقول».
(٤) في الأصل: «الثالث».
(٥) في الأصل: «كذلك».
(٦) في الأصل: «الأول».
(٧) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٢٠.

المتولّي، والأمر: الشأن، أي: نحن خلفاء الله في عباده، حكمنا كحكمه»[١] انتهىٰ.

أقول: بل حكمهم نفس حكمه، فهم مبتدأ ظهوره، والأمر يشمل القولي والفعلي، فهم بأمره ـ قولاً وفعلاً وحكماً ـ يعملون.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث [السابع][٢]: «قد سبق شرح هذه الألفاظ ومعانيها، وبراهين صحّتها وصدقها عليهم عليهم السلام»[٣].

أقول: سمعت ما قاله فيهم، وأنه مبني علىٰ اتّحاد ذات الله بهم عليهم السلام، وأنّ حقيقتهم عليهم السلام حقيقته تعالىٰ، وفنائهم في ذات الله، وهذا كذب عليهم وكفر بهم وبالله تعالىٰ، فراجعه ولا نعيده.

{قال:} «واعلم أنّ الباعث علىٰ إيراد هذه الأحاديث في هذا الكتاب [الذي في بيان أبواب التوحيد ومباحثه ومعارفه ـ دفع توهّم لزوم الكثرة والتجسّم علىٰ الله، من جهة ورود هذه الألفاظ التشبيهية وما يجري مجراه في القرآن الكريم ولسان الشريعة، فلابد من ذكرها وتأويلها اللائق بها في هذا الكتاب][٤] لئلّا يبقىٰ لأحد شكّ وريب وتوهّم في توحيده تعالىٰ، وتقدّسه عن الصورة والتقدّر والتغيّر والمثل، وغير ذلك، ممّا يوجب تغيّراً أو تكثّراً»[٥].

أقول: فيه بيان معانيها بما يدفع التشبيه، مع بيان [أنّ] المعرفة المطلوبة ترجع إلىٰ معرفتهم، فإنّها معرفة دلالة لا إحاطة، وهي توجب تعريف ومعرفة ومعرّفاً وواسطة، لكن قوله «دفع [توهّم] لزوم»... إلىٰ آخره، علىٰ ما فسّرها به يلزمه ذلك، فإنّه منزّه حتىٰ عن الكثرة الذاتية، فكيف ظهور الذات بغيرها؟ وحصول اللوازم لها حينئذٍ، وظهورها في الكثرة في وحدتها، واعتبار مقابلتها بالأعيان وغير ذلك، وإن كان أصل الوجود واحداً، هو وجوده تعالىٰ، ولا تقسيم فيه إلىٰ: وجود واجب وممكن، والثاني: إلىٰ مطلق ومقيّد، وأوّل الثاني: العقل، علىٰ زعمه الكاذب، كما يظهر ممّا سبق منه، في بيان هذه الألفاظ، وسيأتي.

---

(١) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٢٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «الأول».

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٦، بتصرّف.

(٤) من المصدر.

(٥) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

{ قال } على الحديث [الثامن][١]: «جنب الشيء وجانبه وجنبته: ناحيته وما يليه، وجنب الله في الحقيقة هو ما يليه في الوجود، وهو عالم الأمر وكلّ ما وصل إلىٰ ذلك المقام من الذوات الكاملة الإنسانية، كالأنبياء الكاملين والأولياء المقرّبين صلوات الله عليهم أجمعين، لتجرّد باطنهم عن جلباب البشرية، ووصولهم إلىٰ عالم الربوبيّة ومقام الجمعيّة، وحينئذٍ يكون فعلهم فعل الحق، وأمرهم أمر الحق، لأنهم تخلّقوا بأخلاق الله، واستضاءوا بنور الله، وتوسّطوا بينه وبين خلقه في الإفاضة والرحمة، كالقمر في توسّطه بين الشمس وبين وجه الأرض، في انعكاس نور الشمس من وجهه إلىٰ وجه الأرض، وكالحديدة الحامية تتشبّه بالنار بمجاورتها، وتفعل فعلها من الإشراق والإحراق.

فلا تتعجّب من نفس استشرقت واستضاءت بنور الله، أن تتوسّط في الإيجاد والهداية والإرشاد، وتفعل فعل الحق، وتكون طاعته طاعة الله، والتفريط في حقّه تفريطاً في جنب الله»[٢].

[أقول:][٣] مراده بـ«ما يليه» بحسب التجلّي التعيّني، وإلّا [فالوجود][٤] واحد، ولوازم التعيين أُمور اعتبارية تقييدية، والوجود علىٰ ما هو عليه، وهذا باطل. ومراده بعالم الأمر: عالم العقل الكلّي وكلّ ما وصل إليه ممّا ذكره من الإنسان أو غيره، وعرفت بطلانه، وأنه لا يصل غيرهم عليهم السلام لمقامهم، ولا يصلوا لمقام الربوبية، ومنتهىٰ الممكن إلىٰ الإمكان.

ومتىٰ ظهر بكمال المشابهة، والقيام بالصفة الدالة ـ بل كان هو هي ـ صحّ له القول بأنه جنب الله ويده وبابه وعلمه وقدرته وغير ذلك، لأنه محلّ البيان والمعاني ـ وأبوابه [والإمامة][٥]، ولا يكون ذلك إلّا لمحمّد ولخلفائه بعده، علىٰ سبيل البدليّة الاستحقاقية، ولا يكون في الكون مثل أحدٍ منهم، ولم تقتض المشيئة في الكون إلّا هم. وعالم الأمر: عالم المشيئة، وهم القائمون بها، وكل من يدّعي ذلك فهو كذّابٌ مُفترٍ.

ولا تصل النفس للعقل وتكون عقلاً، فهو محال عقلاً ونقلاً، ويصلون لمقام الجمعيّة الظهورية، لا فرق بينهما بحسب الظهور، وهو هو، وهم هم، كما قال عليه السلام: (لا فرق بينك

---

(١) في الأصل: «الثاني».

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «قوله».

(٤) في الأصل: «بالوجود».

(٥) في الأصل: «وامامه».

وبينها إلّا أنهم عبادك)[1]، وكما [نقول][2]: القائم هو زيدٌ، لكن بجهة القيام، فهي جهة القيام.

وهذا لا ينطبق علىٰ مراده من هذا الكلام، كما كشف عنه غيره، ففعلهم حينئذٍ مظهر فعل الله ـ أو قل: نفسه ـ وهو فعل حادث، غير الذات، لا أنّ وجودهم وجوده، وفعلهم ـ حينئذٍ ـ فعل ذات الله ووجودها. و[الحديدة][3] المحميّة تشابه النار في فعلها، وفعلها غير ذات النار ووجودها، بل صفتها، والصفة غير الموصوف. فتأمّل لِما أشرنا له، وميّز بين الحق والباطل، ودع هوسات الصوفية، وارجع لما عرّفناك، وسيأتي ما ينصرح لك به هذه الأحاديث المذكورة في باب النوادر جملة، وأمثالها، إن شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿١٠﴾

قوله: ﴿عن بُريد العجلي، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: بنا عُبد الله، وبنا عُرف الله، [وبنا وحّد الله] تبارك وتعالىٰ، ومحمّد حجاب الله تبارك وتعالىٰ﴾.

أقول: قال محمّد صادق في الشرح لهذا الحديث: «قد علمت أنهم عليهم السلام أحاطوا بكلّ شي ـ بإذن الله ـ بالعلم الحضوري، والعابدون وعبادتهم ـ أيضاً ـ من الأشياء، فهم كلّهم وأصلهم، فكلّ عبادة هي عبادتهم، وبطلان بعض العبادات ليس لأجل أنهم عليهم السلام سارون فيهم، بل لأجل المظاهر الجزئية من العابدين الجزئيّة، فهم عليهم السلام في ضمن العبادة، كما قال المولوي:

علم حق در علم صوفي كم شود	**اي سخن كي ياوره مردوم شود**
دريش ويسوس كشته افتاب	**فهم كن والله اعلمُ بالصواب»**

أقول: نعم، أحاطوا بكلّ شيءٍ كوني بأمر الله، ومفتقرون له في بقائهم الأول والثاني، وعالمون بما في الكون علىٰ قدر مشيئته، وقابلون للزيادة من الإمكان إلىٰ الكون بأمر جديد، وليسوا كلّ الأشياء بحيث تكون الأشياء لها حضور في مرتبتهم.

---

(١) «مصباح المتهجّد» ص ٧٤٠. (٢) في الأصل: «يقول».

(٣) في الأصل: «الحرارة».

نعم، لهم الإحاطة بهم، كلّ في مقامه، وهم مادة لغيرهم وصورة بحسب الفاضل، كالنور وشعاعه وظهوره بالاستنارة فيها، وأمثال ذلك، وفي أعدائهم بالفرع وكونهم من أظلال آثار شعاعهم، لكن هذا التعبير منه بناءً علىٰ وحدة الوجود، فإن فرّ من السريان وقع في الوحدة والتعيّنات بنفس الحقيقة، ويدل عليه استشهاده بهذا الشعر الفارسي علىٰ مذاق أهل التصوّف، فميّز كلامه، ولا يغرّك زخرف القول، والله تعالىٰ الملهم للصواب.

قال: «وكذلك هم كلّ العارفين وأصلهم، وعرفانهم عليهم السلام كلّ العرفان، فإن كان بعض العلوم باطلاً، فهو لبطلان مظهره الجزئي، لا لأجلهم، كاختلاف تلامذة المدرس الواحد في تقريره؛ لاختلاف أفهامهم، وعلىٰ هذا القياس توحيد الموحّدين.

ولمّا كان محمّد صلى الله عليه وآله أفضل مظاهر الله وأعظمهم، والله ظاهر فيه أشد من ظهوره في غيره من المقرّبين، ومحجوب فيه، فحجاب محمّد صلى الله عليه وآله كل الحجب وأصلها، ولهذا خصّص جميع أخلاقه وأفعاله جميعاً، وكذا الحديث المشهور: (العلم الحجاب الأكبر)[1] فإنّ كلّ مظهر من الموجودات حجاب الله تعالىٰ، والعلم أحسن الحجب وأفضلها، بل يقال: العلم مرادف الوجود، فمعنىٰ العلم الحجاب الأكبر: كلّ الذات الموجودة الممكنة حجاب الله الأكبر» انتهىٰ.

أقول: **أولاً**: عرفت الوجه في كون بهم عُرِف الله، وبهم عُبِد ووُحِّد، من الأحاديث السابقة؛ لأنهم السبب المبيّن لا غيرهم، في جميع العوالم، والله أقامه مقامه في التبليغ في جميع عوالمه، فغيره ـ من سائر الأنبياء ـ من مقدّمات ظهورهم، وخلفاء لهم بما يناسبهم في النيابة والدعوة، ولأنّ معرفتهم عليهم السلام واعتقاد نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وولايتهم شرط في صحّة المعرفة والعبادة، وما يقع بدونها لا عبادة ولا توحيد ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً﴾[2] أو ﴿كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾[3].

ثانياً: وأيضاً قيام الفرع بأصله، ولكن بظهوره لديه في مقامه، فالجزئي ظهور الكلي بوجه له به، فهو شعاع منه، وأصل العبادة عبادتهم، وغيرها أشعّتها وفاضلها، أو لكونهم

---

(١) لم نعثر عليه.
(٢) «النور» الآية: ٣٩.
(٣) «إبراهيم» الآية: ١٨.

الأصل في الخلق، وخلق غيرهم لهم ولأجلهم، فهم الغاية والعلّة، فكانت بهم المعرفة والعبادة.

وعبادة غيرهم أيضاً عبادتهم في مقام الفرع، والفاضل بما ظهر لهم بهم، إذكما الذوات فاضل ذواتهم، فكذا الصفات والأفعال، وبها مادتها وصورتها وغايتها، وهي علّتها وسببها، إلىٰ غير ذلك من الوجوه.

وليس البيان علىٰ ما قاله من أنهم عليهم السلام كلّ العارفين وكلّ المعارف، لكنّه منه تفريعاً [علىٰ] المشار لها قبل، وستأتي أيضاً.

وما يقع من البطلان من عبادة بعض فمن أصل وجوده الثانوي العرضي، وهو وجود الماهية الموجودة من أهوية النفس، لا أنه من مقتضىٰ المظهر، وعين جهة التقييد، وهو أمر [اعتباري][1]، لأنه سبق منه التصريح بأنّ الظاهر نفس المظهر، ولابدّ من ارتباط ومناسبة بينهما، وأنّ الوجود واحد. علىٰ أنّ تمثيله الذي مثّل به لا يتمّ في بيان مقصده، فتدبّر.

معنىٰ تسميتهم عليهم السلام الحجب

واعلم أنه تكرّر في الأدعية[2] وغيرها[3] تسميتهم عليهم السلام الحجب، وكشف ذلك وبيانه بأن نقول: لا شكّ عقلاً ونقلاً في أنّ الله تعالىٰ أحديّ بذاته، لا يسع غيرها، ولا تزيد عليه، ولا يقوم بغيرها عيناً ولا اعتباراً، فلا يتجلّىٰ بذاته، بل بفعله له به، وإلّا لزم معاينته، وجلّ وعلا عن ذلك علوّاً كبيراً.

وإذا كان ظهوره لكلّ إنّما هو بما ظهر لديه، وهو ظهور دلالة لا ظهور إحاطة، وجب كون حقيقته ذلك؛ لأن دلالة الأثر علىٰ مؤثره دلالة ذاتية بالذات والصفات من كلّ وجهٍ، لا بجهة أو عارض، وإلّا لزم إمّا قديم غير الله شريك له في الخلق، أو غير شريك، وهو محال.

وإذا كان الظهور والدلالة كذلك وجب كونه بذاته حجاب نفسه لنفسه، وكون كلّ عالم

---

(١) في الأصل: «اغتفاري».

(٢) انظر: «مصباح المتهجّد» ص٧٥٦؛ «مصباح الزائر» ص٤٩٣؛ «المزار الكبير» ص٢٠٣؛ «بحار الأنوار» ج٩٩، ص١٩٥.

(٣) انظر: «المحتضر» ص١٥٩؛ «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢١، ح٣٦؛ ص٢٥، ح٤٣؛ ص٣٦٣، ح٢٣.

حجاب للسافل، فإنّ مردّه ومعرفته والتجلّي فيه بواسطته، ووجب من ذلك كون ما به الحجاب به الظهور، وهو في مقام الفعل والمفعول، والحامل لفعله ومعرفته وتعريفه هو الحجاب الأعظم، ويتعدّد بجهة مقارناته، واقتضاء الفعل للمفعول، وبما تقتضيه الأسباب بحسب المسبّبات، وهما يرجعان إلىٰ نظر الفاعل وظهوره له بفعله، أو نظر المفعول للفاعل بظهوره، ولا ظهور للفاعل بالذات، بل بجهة الفاعلية، لكن ظهور الذات بغيب الصفة، وإن كان ظهور ذات زيد بالقيام لا بذاتها، فتفطّن.

وغير خفي أنّ عموم الدلالة يوجب عموم الظهور وعموم الخفاء، فما به الظهور به الخفاء، فهو حجاب غير مانع عن المعرفة، كلّ بما يناسبه، ولا يكون حجاباً مانعاً من المعرفة، وإلّا لم يكن صانعاً له وظاهراً فيه تعالىٰ الله، فالله ليس بظاهر ولا بباطن، ولا محتجب ولا ظاهر، وهذا بحسب الذات، بل بحسب سلبه تعالىٰ بحسب ذاته [الصفتين][1]؛ لأنّ مقام الظهور دونها ومقام حدوث، فمقام ظهوره بطونه وبالعكس.

وورد عنهم في الكافي وغيره: (**احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور**)[2] ويصحّ كونه بمعنىٰ حجاب.

وعنهم عليهم السلام: (**تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها**)[3].

وغير خفي أنّ العجز والقصور من جهة المصنوعية، بحقيقته ووجوده، وجهة الإيجاد من الفاعلية جهة ظهور، وانوجاده بنفس قبوله الانوجاد هي جهة الخفاء والحجاب.

ولمّا كان كلّ موجود كذلك وله مقام ـ مقام المعاني أو الصور أو المثال أو الطبيعة أو غير ذلك ـ صحّ ما ورد: (**إنّ لله تعالىٰ سبعين ألف حجابٍ من نور وظلمة**)[4] وكلّها بحسب مقارنات نور صبح الأزل وعالم المشيئة للوجودات.

وظهر ما ورد[5] من أنّ بعض حجاب العظمة، وبعض حجاب القهر، وفي بعض[6]

---

(١) في الأصل: «الصفتان».

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٠٥، ح ٣، وقد مرّ شرحه في «هدي العقول» ج ٤، باب: النهي عن الجسم والصورة، ح ٣.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «غوالي اللآلىء» ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨؛ «المجلي» ص ١٨٩؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٤٥.

(٥) «معاني الأخبار» ص ٣٠٧، ح ١؛ «الخصال» ص ٤٨٢، ح ٥٥؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٤١، ح ٢.

(٦) «بحار الأنوار» ج ٣٨، ص ١٣٨، ح ٩٧.

الروايات تسمية بعض بالزبرجد، وبعض[١] بالياقوت، وبعض باللؤلؤ وغير ذلك، وكلّه بحسب ما لكلٍّ من المقام من البياض أو ما قاربه أو غيره.

ومن ذلك يظهر الوجه في تسميتهم عليهم السلام بالحجب، كما في زيارة رجب[٢] والأدعية وغيرها.

والأربعة عشر هم الحجب العظام الذين لا أعظم منهم عليهم السلام، لأنه تعالىٰ تجلّىٰ لهم بهم علىٰ ترتيبهم في ذواتهم، بل هي حَمَلة التجلّي الأعظم الذي لا أعظم منه ولا أظهر، وتجلّىٰ لغيرهم بسببه وبه.

فاتّضح أنّ كلّ موجود حجاب، وهو برزخ بين العالي والسافل، وصفة العالي وعلّة السافل، ويصحّ بحسب الذات نفي الظهور عنها والخفاء كما عرفت، لأنه لم يظهر بذاته، وليس ذلك في مقام الذات.

أمّا أهل التصوّف الجاعلون لله لوازم، والأعيان الثابتة قديمة، وجودها وجود الله، وهي لازمة له أو داخلة ـ وهي ثابتة في علمه في رتبة الأزل، ولا وجود لها تخالف وجوده تعالىٰ ـ علىٰ اختلاف مذاهبهم، فيلزم أن يكون لله حجاب غيره، حجاب منع، فيكون كحجاب المخلوقين، تعالىٰ الله عن ذلك علّواً كبيراً، وإلّا فإن جعلوها موجودة بإيجاده ـ وجعله بها تجلّىٰ لها بها، في مقام ظهوره لها بها ـ يلزمهم القول بإبطال وحدة الوجود، وتعدد الوجود إلىٰ واجب وممكن، ولا يلزم مقابلة العدم اتّحاد الرتبة، ولا مشاركة أيضاً.

نعم، الوجودات الممكنة تشترك في مفهوم الوجود، وهذا الوجود الإمكاني نقص له تعالىٰ، ونفيه عنه ليس نفي كمال، أو بجهة من ذاته فيلزم التركيب، بل النفي بمقام ملاحظة الغير، وهو مقام حدوث، وهو مقام إثباته لا إثبات لذات الله، كما تنفي الجسمية عنه تعالىٰ، فإثبات المغايرة ونفي مثل: ليس بجسم ولا عرض ـ وأمثال ذلك ـ إنمّا هو تحديد لغيره لا لله تعالىٰ، إذ مقام المعرفة والتعريف دون مقام الذات الأحدية بذاتها.

وقال الرضا عليه السلام: (وغيوره تحديد لما سواه)[٣] فلا يلزم من هذا النفي إثبات مقابلة له، والله بريء من ذلك، ولا مداخلة ولا نفي كمال أو إثبات التركيب، وبهذا بطلت أقوىٰ شبه

---

(١) «الدر المنثور» ج٥، ص٥٧٩؛ «بحار الأنوار» ج٥٧، ص١٢١، ح١١.

(٢) «مصباح المتهجّد» ص٧٥٦.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١.

القائلين بوحدة الوجود وأنّ بسيط الحقيقة كل الوجود، كما يظهر لمراجع كلام الملّا[١] وغيره.

وقد يطلق الحجاب على المانع من المعرفة، وعن ظهور أثر العالي فيه، وليس المقصود من تسميتهم عليهم السلام الحجب أمثال ذلك، بل هذه المعاصي والنظر للإنيّة ودواعي النفس الأمّارة، وهذه هي الحجب المانعة من التخلّق بأخلاق الله، وعن مشابهة جواهر أوائل العلل، وعن ظهور نور التوحيد.

وفي الدعاء: (**وأنّك لا تحتجب عن خلقك، إلّا أن تحجبهم الأعمال السيّئة دونك**)[٢] وهذه هي الحُجب الظلمانية، وهي مرادة [عرضاً][٣] ومكتوبة في أوراق اللوح العرضية، وهذه تختلف بحسب الغلظ والرقة، وهي وإن كانت مانعة من الإخلاص والتخلّص من الأسواء والقبائح، لكنّها تدلّ على معرفة الله تعالى، لأنه أوجدها وتجلّى لها بها بواسطة فعله المخلوق له، وهذه الدلالة ذاتية ومقتضى الرحمة العامّة، والمشيئة تشملها أيضاً.

وفي بعض نسخ الدعاء: (**وإنّما تحجبهم الأعمال**)[٤].

وإن لحظتَ المنع ـ المنع في الحجب ـ على النسختين، فالوجه بالتقييد بالسيئة ظاهر، ويحتمل إرادة الأعمّ من الأعمال، بما يشمل الطاعة، فإنّ النظر له بجهة كونه عملاً، وإن كان يحجب عن مقام الوحدة الممكنة له، وهي جهة رأسه من المشيئة المحمديّة، وهذه سيئة حينئذٍ، ومعنى حجب العمل حينئذٍ عن المعرفة التامة أي عن ملاحظة الظاهر بنفس الظهور، لا بجهة المظهر الدال عليه، وإن كان هو في نفس الأمر هو نفس الظهور والدلالة ليس إلّا، وصاحب هذا المقام دائماً في العمل الخالص، ودائماً في التوبة والاستغفار، وعدم ملاحظة العمل.

فائدة: قد انصرح لك استحالة تجلّي العالي وظهوره للسافل بذات العالي وحقيقته، لاستحالة حمل [السافل][٥] ومقامه لذلك، وإنّما هو بقدره وبما ظهر له به، ولو كان بذاته ـ كما تزعمه المتصوّفة ـ لم يبقَ له وجود، فلا تجلي أصلاً، وهو خلاف الفرض الواقع، وانمحى المعلوم عن علمه مطلقاً، واختلفت عليه ـ تعالى ـ الصفات والأحوال وغير ذلك،

---

(١) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٦٨؛ «الشواهد الربوبية» ص ٤٧.

(٢) «إقبال الأعمال» ص ٣٣٥.

(٣) في الأصل: «غرضاً».

(٤) «بحار الأنوار» ج ٩٥، ص٨٣، الدعاء: ٢، وفيه: (ولكن) بدل: (وإنما).

(٥) في الأصل: «السائل».

وكلّه محال. وتنتفي فائدة الجعل والحجب.

فوجب من ذلك أن يكون التجلّي لها بها، وأنّ حجاب كل مخلوق حجاب لنفسه ولغيره ممّن دونه، وليس لله حجاب مانع عنه كما في المخلوقين. ولا يصحّ جعل الحجاب هنا خارجاً عن حقيقة المحجوب، بل من حقيقته وإنيّته، ولذا قلنا: هو ظهور ودلالة له به، ليتمّ انتفاعه به، فليس هو حجاباً مانعاً كما عرفت، بل يُعرف به، وبه يقبل الفيض من علّته، وجهة نظر الفاعل وظهوره للمفعول به له، والحجاب من كينونية المفعول، وصعود كل واحد وسكونه بالحجاب وإليه.

ومن ذلك يتضح أنّ اختلاف الحجب ـ نوراً وظلمة ـ لاختلاف المكنونات والقوابل، وإن كان أصل الحجب ومرجعها للحجاب الكلّي، قال الله تعالىٰ: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[1] لا بقدر الماء، فمقامه مقام التجلّي الكلي الأوّلي، وبه التجلّيات الجزئية، لأنّ به العبادة والمعرفة، وغير ذلك كما عرفت، ومن تأمّل فيما ذكرناه وعرفه عرف ما في كلامه من التدارك والإجمال.

قال الملّا الشيرازي في شرحه لهذا الحديث: «قوله: (بنا عُبِدَ الله) ـ وكذا المعطوفان بعده ـ يحتمل ثلاثة معانٍ:

الأول: وهو الظاهر الذي ينساق إليه فهم الجمهور، أنّ بسبب تعليمنا وإرشادنا للناس يعبدون الله ويعرفونه ويوحّدونه»[2].

أقول: قوله هذا معنىً صريح وصحيحٌ ذكره غير واحدٍ، فإنّهم سبب كل خير وأصله ومعدنه ومأواه ومنتهاه.

والعجب من هذا الذي يدّعي الحكمة ـ وهو عنها بمراحل، بل هو متصوّف ـ يَعدُّ هذه رتبة العوام، أي أقل مراتبهم، وهي مرتبة السبب والمثال، و[تتول] علىٰ مراتبهم، وهي مرتبة الخواصّ.

{ قال: } «*والمعنىٰ الثاني*: وهو أدق من الأول وأحقّ بالتصديق، وهو أنّ غيرنا لا يعبدون الله حق عبادته، ولا يعرفونه حقّ معرفته، ولا يوحّدونه حقّ توحيده؛ لأنّ توحيدهم لله

---

(١) «الرعد» الآية: ١٧.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٧، صححناه علىٰ المصدر.

تعالىٰ توحيد ناقص، مخلوط بالشرك، أمّا المجسّمة والمشّبهة فظاهر، وأمّا الصفاتيّة فقد جعلوا في الوجود قدماء ثمانية، وأمّا الذين سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، فتوحيدهم أيضاً غير خالص من الإشراك من وجوه:

أحدها: قولهم بثبوت الأعيان وشيئيّة المعدومات، وجعلوها مناط علمه تعالىٰ بالممكنات قبل وجودها.

وثانيها: قولهم بكون العباد خالقة لأفعالهم، مؤثرة فيها، فقد أشركوا معه فاعلين في الإيجاد والتأثير، كالثنوية القائلين بمبدأين: مبدأ الخير ـ وهو المسمّىٰ بيزدان بلغتهم ـ ومبدأ الشرّ وهو المسمّىٰ بأهرمن.

وثالثها: أنهم يجعلون أفعاله تعالىٰ معلّلة بالأغراض التي تعود إلىٰ الخلق، وكلّ من قصد غرضاً في فعله زائداً علىٰ ذاته فهو ناقص في ذاته، محصّل كمال من غيره، كما بيّن في موضعه.

وأمّا الفلاسفة القائلين بتنزيه الله تعالىٰ عن الخلق، وانفصاله كل الانفصال عن العالم، والعالم عنه، ولم يعلموا أنّ كونه غير كلّ شيء، علىٰ المباينة الكلّية، من غير أن يكون مع كلّ شيء، يقتضي ضرباً من الشرك، ويلزم أن لا يكون واجب الوجود من كلّ جهة، فإنّ حيثية كون الشيء يسلب عنه الوجود غير حيثيّة كونه موجوداً، فيلزم فيه اختلاف الجهتين في ذاته ولو عقلاً، وهو ينافي التوحيد الخالص.

فظهر أنّ التوحيد الخالص مختص بالأولياء الكاملين، ومن لم يوحّده حقّ توحيده لم يعرفه حقّ عرفانه، ومن لم يعرفه حقّ عرفانه لم يعبده حقّ عبادته، إذ العبادة فرع المعرفة، فمن كانت معرفته ناقصة كانت عبادته ناقصة مشوبة بعبادة الغير. تأمّل، فهذا بيان المعنىٰ الثاني»[١].

{أقول:} انظر إلىٰ هذا الصوفي ـ يخبط خبط عشواء ـ يعدُّ هذه الفرق من أهل التوحيد والمعرفة، لكنّها مخبوطة بشرك، فهم أهل التوحيد [الـ]ناقص، وليسوا من التوحيد في شيء، كالمجسّمة والمشبّهة، وهم أعموا أنفسهم، وكذا الصفاتيّة، وهم الأشاعرة[٢] مثبّتو

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٤٤؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٦٩.

صفات ثمانٍ أو تسع، قائمة بذات الله لازمة قديمة، لها وجود [مستقل][١]، فهو يعلم بعلم زائد، وهكذا.

وكذا أهل [الأحوال][٢]، إلّا أنهم جعلوها ثابتة غير موجودة[٣]، وجعلوا الثبوت أعّم من الوجود[٤]، واختلفوا في عدد الأحوال، ولهم مذاهب كثيرة في المبدأ وغيره، تُوجب التعطيل والتشبيه، كما سبق في المجلّدات السابقة[٥].

وما [ردّ][٦] به علىٰ غيره ـ من أهل العدل والتوحيد ـ يلزمه لإثباته الأعيان الثابتة، وإن لم يكن لها وجود مستقل، وجعل العلم تابعاً لما عليه الأعيان [فيها] نفسها، ومتبوعاً لها في [الوجود][٧] الخارجي، ولكنّه لم يجعل لها ولصور الأسماء وجوداً مستقلاً، بل هو وجود الله، وصرَّح به في غير موضع من كتبه[٨]، كما سبق بعضه، وهكذا في الباقي.

فالجميع ليسوا بأهل توحيد أصلاً، لا توحيد ناقص، وهو غفل عن نفسه، وهو به أحق؛ لقوله بوحدة الوجود، ولا وجود للممكن، بل هو ثابت له في رتبة الأزل، وفعل الإنسان الكامل فعل الله تعالىٰ، ومعاد الكُمّل والعقول لذات الله، فيكون وجودهم وجود الله وبه، لا موجودة بإيجاد الله، وباقون ببقاء الله، وخارجون عن الإمكان، وعالم الآخرة وثوابها وعقابها من تصوّر النفس، ولا مادة لها ولا حشر للمادة، والقيامة الكبرىٰ ـ فوق ذلك ـ بالحشر إلىٰ ذات الله، وللنفس بصيرورتها عقلاً بالفعل، وكذا ما قاله في ثواب القبر وعقابه، إلىٰ غير ذلك من أهوال المحشر، كما سيأتي في مجلّدات المعاد.

وكذا ما قاله في توحيد الذات والصفات والأفعال فأثبتَ الجبر، بل في نفس الأمر لا أثر ولا مؤثر، وجعل للأعيان اقتضاءات ذاتية لا تُعلّل، كالكفر والإيمان، وهو معنىٰ الخزائن وغير ذلك ـ كما سبق ويأتي ـ ولا نستقصي كلامه، وكلّه ساقط تبع فيه ابن عربي رئيس الضلال.

---

(١) في الأصل: «مستقبل». (٢) في الأصل: «الاحوط».

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٣، ص٢؛ «شرح المقاصد» ج١، ص٣٥١؛ ج٢، ص٨.

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج٢، ص١٩٣.

(٥) انظر: «هدي العقول» ج٣، باب حدوث العالم وإثبات المحدث؛ ج٥، باب صفات الذات.

(٦) في الأصل: «ورد». (٧) في الأصل: «الوجوب».

(٨) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٣١ ـ ٣٣٢؛ «الحكمة العرشية» ص١٣؛ «أسرار الآيات» ص٩٥.

ومن أراد معرفة التوحيد ومراتبه فليراجع مجلّد التوحيد، وهو المجلّد الثالث وما بعده. وأنت إذا فكّرت بميزان العدل والقسط في كلام هذا لم تجد فيه صوباً، وتراه يتيه في كلّ وادٍ من هذه الأودية التي يعنيها.

{ قال: } «*وأمّا المعنىٰ الثالث*، فهو أدقّ وأغمض من الأولَين، وهو أنه قد سبق أنّ النبيﷺ الكامل والولي الواصل هو الذي ارتفعت ذاته عن عالم الأكوان، وفاق فوق عالم الإمكان، فإذا بلغ أحدٌ إلىٰ هذا المقام، صار متوسّطاً بين الخالق والخلائق، فيه يصل الفيض والرحمة والهداية والتوفيق من الله إلىٰ عباده، فصدقَ وحقَّ أنه بسبب من كان في رتبة الوجود تالي وجود الحقّ، يكون سائر الخلق بسببه فائزين بعلومهم ومعارفهم وكمالاتهم وتوحيدهم وعباداتهم.

ويؤيد هذا المعنىٰ الأخير قوله: (ومحمدﷺ حجاب الله تبارك وتعالىٰ) لأنّ معنىٰ حجاب الله هو ما ذكرناه، من كون الشيء متوسّطاً في رتبة الوجود بين الخالق والخلائق، فهو البرزخ الحاجز والحدّ الفاصل بين الوجوب والإمكان، لأنه فانٍ عن ذاته، واصل إلىٰ غاية وجوده، وبه يصل فيض الرحمة والوجود إلىٰ ما سوىٰ الله، وقد مرّ معنىٰ ما سوىٰ الله، وهو ما يدخل العدم والغيرية في وجوده، ومرّ أيضاً الفرق بين الباقي ببقاء الله والباقي بإبقاء الله، ومثل هذا الموجود لسان الحقّ بوجهٍ، وترجمانه بوجهٍ، وعينه الناظرة إلىٰ الخلق، ويده الباسطة عليهم بالرحمة، وجنبه، وبابه الذي يؤتىٰ منه ويُدخل إليه، وسرادقه ووجهه، وغير ذلك من الحيثيّات والاعتبارات»[1] انتهىٰ.

{ أقول: } تأمّل في خطأه الظاهر، يجعل ما هو ظاهر الكفر من خواصّ خواصّ الخواصّ، وينسب إلىٰ النبي ﷺ ما تبرّأ منه وحكم بكفر معتقده، فجعله خارجاً عن عالم الأكوان، وفاق فوق عالم الإمكان، فكان وجوده وجود الله، وبقاؤه بقاءه، وبهذا كان حجاباً وواسطة بين الله وخلقه، فوجوده وجوده، ولسانه لسان الذات الأحدية؛ لكونهما واحداً وتجلّيها فيه وبه، فله السير الثانوي ـ كما سيأتي بيانه في استدلاله بكلام ابن عربي ـ وليس معنىٰ الواسطة ذلك، فلا خروج لأحد الممكنات من الإمكان، ولو بلغ ما بلغ.

وما أشار إلىٰ أنه سبق بيانه ظاهر بلا خفاء، والفرق بينهما كالفرق بين الكفر والايمان،

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٧، صححناه علىٰ المصدر.

والقول ببقائه ببقاء الله ـ وكذا في الوجود ـ ضلال وكفر، والعبارة الأُخرىٰ إسلام وإيمان، وإنْ عدّها نهاية مراتب الكمال، والغرض وغاية الخلق والقيامة الكبرىٰ، وغير ذلك ممّا فرّع عليه، وفيما حصل كفاية.

❑ الحديث رقم ﴿ ١١ ﴾

قوله: «عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[1] قال: إنّ الله أعظم وأعزّ وأجلّ وأمنع من أن يظلم، ولكنّه خلطنا بنفسه، فجعل ظلمنا ظلمه، وولايتنا ولايته، حيث يقول: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[2] يعني الأئمّة منّا.

ثم قال في موضع آخر: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُم يَظْلِمُونَ﴾ ثم ذكر مثله».

{ أقول: } استشكل السائل ما في ظاهر الآية، من نسبة الظلم إلىٰ الله تعالىٰ، وهو يدلّ علىٰ العجز وفعل القبيح ومنافي الحكمة، والله منزّه عن جميع ذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[3] ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾[4] وذكر عليه السلام عليه دليلاً علىٰ نفي الظلم، عنه بقوله عليه السلام: (إنّ الله أعظم وأعز وأجلّ وأمنع من أن يظلم) لمنافاته للوجوب الذاتي والغنىٰ، وغلبته وقهره ليس بالظلم، فهو قبيح وعجز، فهو أعظم من ذلك.

وذكر عليه السلام وجهاً لنسبة ذلك له تعالىٰ، وهو جواب عامّ، فقوله عليه السلام: (ولكنه خلطنا بنفسه)، والمراد بهذا الخلط هو اتخاذ المظهر بالظهور، لا بالذات الظاهرة، ولذا عبّر بـ(نا) الدالّ علىٰ التعظيم والمشاركة، وقال: (بنفسه)، وأضاف النفس إلىٰ الضمير الغائب، الدال علىٰ عدم الاتحاد والتناسب الذاتي ووحدة الوجود.

علىٰ أنّ الأدلة المتواترة عقلاً ونقلاً ظاهرة علىٰ استحالة جميعه، فإنّك إذا قلت: قائم

---

(١) «البقرة» الآية: ٥٧؛ «الأعراف» الآية: ١٦٠. (٢) «المائدة» الآية: ٥٥.

(٣) «الكهف» الآية: ٤٩. (٤) «النساء» الآية: ١٢٤.

وعالم، لا تلاحظ الصفة، بل الذات، فتقول: هو اسمٌ لزيد، لكنّه بجهة العلم أو القيام، وهو غيب فيه، وإن كان ظهوره به، وبالعكس تقول: قيام وقعود وحركة، وهكذا، وهي حينئذٍ معانيه.

فجهة التسمية [و]الذات الظاهرة، أي نفس الظهور، وهي المتّحدة بهم اتحاد حمل وتحمّل، لا الذات الأحدية بنفسها، فإنّه لا ثبوت لمثل هذه الاعتبارات، ولا الاسم والتسمية، ولا الظهور والخفاء؛ لسلب الضدين عنها، وإنّما مردّها لفعله، وفعله عن أمره ورضاه، وبه يصح النسبة إليه.

والصفات الفعلية الحادثة قائمة بهم وظاهرة فيهم، وهي في مقام البيان والمعاني، فتصّح نسبة جميعها له تعالىٰ لذلك نسبة دلالة، وقيام النسبة بهم وبه تعالىٰ قيام صدور دائماً.

وعلىٰ ذلك ما ورد[1] في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُم يَظلِمُونَ﴾ وكذا ما سمعت في الحديث السابق، من نسبة الأسف والتحسّر إليه ـ سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون ـ ومثل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلنَا القِبلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيهَا إِلَّا﴾[2] وأمثالها، علىٰ أحد الوجوه. ومضمون هذه الرواية مستفيض.

لك أن تقول بعبارة أظهر، وهو لا ينافي هذا الوجه ومروي أيضاً، وهو أنّ نسبتها له تعالىٰ تعظيماً وتشريفاً لهم؛ لأنّ غضبهم ورضاهم ـ وتحمّلهم ظلم غيرهم لهم ـ لله وفي الله وبأمره وبرضاه ومطابق له، وهذا شائع وذائع في العربيّة والعُرف، كما قال: ﴿روحي﴾ ﴿وبيتي﴾. ومن هذا يتّضح ما في كلام كثير من الشراح من السقوط.

قال محمد صادق في شرح الحديث: «يعني لمّا كانت الأئمة مظاهر الله تعالىٰ، فكلّ ما أُسند إليهم أُسند إلىٰ الله تعالىٰ، لأنّ الله سمعُهم الذي يسمعون به، وبصرهم الذي يبصرون به، وكذلك جميع أعضائهم، فهم مستغرقون في الله وهالكون فيه وقائمون به، بحيث كان إبصارهم بالله وفي الله، وكذا سُماعهم وجميع حركاتهم وسكناتهم، ألا تسمع ما روي[3] عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه كلّما شاء أن يصلي احمرّت عيناهُ كحمرة النار. ووجهه: أنّ الاستغراق ينافي العبودية، وهو عليه السلام إذا أراد أن ينزل عن هذه المرتبة إلىٰ مرتبة العبودية نزل بصعوبة حتىٰ تحمرّ عيناه صلوات الله عليه، فولايتهم ولاية الله ورسوله صلى الله عليه وآله

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٤٣٥، ح ٩١. (٢) «البقرة» الآية: ١٤٣.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٤١، ص ١٧، ح ١٠، نحوه.

كما قال ﷺ: (يا علي حربُك حربي وسِلمك سلمي)[1] وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾[2] وغير ذلك».

{ أقول: } ثم ذكر مثله، أي في الآية السابقة.

قال: «وبالجملة النفس الإنساني لمّا كانت آخر الموجودات، ففيها جميع الموجودات، وإذا كان فيه جميع الموجودات يمكن أن يكون فيه كمالاتها، لأنها تابعة لوجوداتها، فصار بذلك مظهر اسم الله، وقد علمت أنّ كلّ ما ينسب إلىٰ العباد وبالعكس، لاتحاد الظاهر والمظهر من وجه، بدليل التناسب والارتباط.

وإذا علمت هذا فتأمّل في معنىٰ الآية، في قوله تعالىٰ ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[3] فيظهر لك لطيفة إلهية، لا يطيقها عوام الناس» انتهىٰ.

{ أقول: } ولو جعل الاستغراق في فعله لكمال مطابقتهم أمره ونهيه - [فنسبة فعلهم وبالعكس]، ونفىٰ المناسبة بينه وبين الجاعل والمجعول، ولم يجعل الظاهر نفس المظهر، فالمعقول نفس [التعقل][4]، وهو الظهور لا العاقل - لَصحّ، ولكنّه عن ذلك بمراحل؛ لقوله بوحدة الوجود وشؤونه عين ذاته، وجميع الكمالات ثابتة له في رتبته تعالىٰ، فلا وجود لغيره ولا كمال وجودي، وهذا ضلال ظاهر، يكفر به العوام وغيرهم، هو مذهب أهل التصوّف.

قال الملّا الشيرازي في شرح هذا الحديث: «نفس الشيء ذاته، وقد يطلق علىٰ كمال ذاته وتمام مادّته وخلقته، ولهذا وقع في تعريف النفس التي للأجسام أنها كمال أول الجسم طبيعي آلي، والسبب المقوّم لوجود الشيء أولىٰ بأن يكون نفساً له، لأنه الموجب المقتضي لوجوده وبقائه، وقد سبق أنّ الشيء مع ذاته بالإمكان، ومع سبب ذاته ومقوّم وجوده بالوجوب، والوجوب تأكّد الوجود، والإمكان ضعفه ونقصه، فسبب الشيء أولىٰ بأن يكون نفساً وذاتاً له من نفسه وذاته»[5].

---

(١) «أمالي الشيخ الطوسي» ص٣٦٤، ح٧٦٣؛ ص٤٨٦، ح١٠٦٣.

(٢) «آل عمران» الآية: ٦١.

(٣) «البقرة» الآية: ٥٧؛ «الأعراف» الآية: ١٦٠.

(٤) في الأصل: «التعقيل».

(٥) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٧، صححناه علىٰ المصدر.

[أقول:][1] نعم، قد تطلق ذات الله علىٰ كماله الظهوري، وهو جهة الذات بحسب الظهور والفاعليّة التي ظهرت الذات بها، وهي المقصود هنا، لا الذات نفسها ولا الكمال الذاتي، فهو نفس الذات، وفي تعريف النفس بذلك نظر، ليس هنا موضعه، والسبب المقوّم أولىٰ من ذاته أولويّة ملك بحسب ذاته، لا أنه أولىٰ به في مرتبته، فله تحقق في سببه علىٰ زعمه، ولا يكون الواجب مقوّماً له بحسب الذات للذات.

نعم، بحسب الظهور، فالظهور له مقوّم، وقيامه بالله قيام صدور، وليس [للممكن][2] إمكان بذاته، بل الإمكان من الغير، وهو الوجود الراجح. وقول أهل النظر في الإمكان ليس بالحق، كما بيّن في موضعه.

وأولوية السبب بالشيء بالمعنىٰ المشار له، لا أنه في وجوده، سواءً اتحدا رتبةً أو كانت رتبته بعد تكوّنه، وإن كان هذا لا معنىٰ له، فكيف ورتبة الواجب نفس ذاته وحقيقته؟ فإذا اتحد الوجودان اتحدت الرّتب.

قال: «إذا علمت هذا، وقد كنت سمعت ـ من قبل ـ أنَّ حقيقة ذات النبي ﷺ والولي متوسطة بين الله وبين خلقه، في إفاضة الوجود والرحمة عليهم، فيكون النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بمنزلة أنفس العباد وذواتهم.

ومن سبيل آخر: إنّ حياة الإنسان وبقاءه في الآخرة بنور المعرفة وقوة الايمان، وإنّما يحصل ذلك النور الباطني في قلوب المؤمنين بسبب تعليمهم وهدايتهم، فهم من هذه الحيثيّة أيضاً كانوا بمنزلة السبب المقوّم لوجود هؤلاء، وجوداً أخروياً وبقاءً سرمدياً، فيكونون أنفسهم. وكونهم أنفس فرقة من الناس يكفي لإطلاق القول عليهم بأنهم أنفس الناس طرّاً؛ للمشاركة بينهم في ظاهر الإنسانية.

فعلىٰ هذا وذاك صحّ أن يكون معنىٰ الآية: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ لبراءتنا وتقدّسنا أن يتعدىٰ إلينا شرّ أحد، ولكن ظلموا النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام الذين هم بمنزلة أنفس الناس، وإنّما يتعدّىٰ ظلمهم إلىٰ هؤلاء المقرّبين لوقوع ذواتهم الكاملة في هذه النشأة الجسمانية الانفعالية، فيتألمون ويتأذون من أعمال المنافقين والكفّار، واعتقاداتهم الفاسدة المفسدة الضالة المضلّة»[3].

---

(١) في الأصل: «قال».

(٢) في الأصل: «الممكن».

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٧، صححناه علىٰ المصدر.

{أقول:} قد عرفت بطلان ما فسّر به كونه ﷺ واسطة، بمعنىٰ: خروجه عن الإمكان، وفنائه في ذات الله ونطقه بالحقّ، فالحقّ وجوده، وينطق بلسانه، وبوقوعه منه للخلق كان واسطة لهم. وهذا ضلال، بل لا خروج له عن الخلق، ولا خروج لوجوده عن الإمكان، وإليه ينتهي لا إلىٰ ذاته.

والردّ علىٰ مقصده ـ من قوله: أنه ﷺ بمنزلة الأنفس ومقوّم لفرقه ـ ظاهر من قوله في الله وخلقه، كما سبق وسيأتي.

نعم، ورد تسميتهم بالأنفس، كما ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفسَهُ﴾[1]، وفي بعض الزوائر: (السلام عليك يا نفس الله القائم فيها بالسنن)[2] وقال تعالىٰ: ﴿تَعلَمُ مَا فِي نَفسِي وَلا أَعلَمُ مَا فِي نَفسِكَ﴾[3] وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُم﴾[4] لأنهم عليهم السلام تفصيل إجمال الرسول ﷺ، كما أنّ النفس تفصيل العقل، ونسبتهم لمن دونهم مادّةً وفاعلاً وغاية وصورةً، ولكن بما ظهر لهم بهم، وبانقطاعهم دونهم في مرتبتهم، فافهم.

فهم أنفس الكل طُراً، لا بالمشاركة الظاهرة، لكونهم كذلك بالنسبة لبعضٍ كما قال، بل عامّ، علىٰ ترتيب النور وفاضله، وهكذا في كلٍّ بحسبه، وفي أعدائهم بالنسبة لآثارهم عليهم السلام، كالظل وذيه، فتدبّر.

وظلمه ـ هنا ـ ليس بما ذكره، فإنّه ـ ظاهراً ـ تألّم بفعل أتباعهم، وبما يحصل لهم من عرض عليهم، إلّا أن يرجع إلىٰ نسبة غيرهم منهم، وبالعكس كما نقول، فيتمّ بوجه، لكنهم ظُلِموا وغُصِبوا بالنسبة لأبدانهم وأموالهم وسبّهم، وما فعل نحو ذلك بأتباعهم وأشياعهم، فهم عليهم السلام مبتلون ومبتلىٰ بهم، كما روي[5]، فافهم.

{قال:} وقوله عليه السلام: (ولكنه خلطنا بنفسه) هذه الخلطة باعتبار حصول الفناء ومحو الآثار عن أنفسهم، والبقاء بالله والاستغراق فيه، والانطماس بنوره القاهر وضوئه الطامس، فإذا استغرقوا وانطمسوا لم يبق فرق بينهم وبين حبيبهم، فجعل ظلمهم ظلمه، وولايتهم ولايته، وطاعتهم طاعته، وعصيانهم عصيانه.

---

(١) «آل عمران» الآية: ٢٨، ٣٠.

(٢) «بحار الأنوار» ج٩٧، ص٣٣١، ح٢٩، وفيه: (السلام علىٰ نفس الله تعالىٰ القائمة فيه بالسنن).

(٣) «المائدة» الآية: ١١٦. (٤) «آل عمران» الآية: ٦١.

(٥) انظر: «أمالي الشيخ الطوسي» ص٣٤٤، ح٧٠٥؛ «تفسير فرات الكوفي» ص٤٥٥، ح٥٩٦.

ثم أيّد كلامه عليه السلام في أنّ ولايتهم ولاية الله، بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[١]؛ وذلك لأنه تعالىٰ جعل الولاية في هذه الآية مشتركة بينه وبين رسوله صلى الله عليه وآله وبينهم عليهم السلام فهذه الشركة في الولاية ـ بهذا المعنىٰ ـ دالّة علىٰ أنه تعالىٰ جعل ولايتهم ولايته.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ يعني الأئمة عليهم السلام، وذلك لأن الإيمان الحقيقي ليس عبارة عن الإقرار بالله ورسوله صلى الله عليه وآله باللسان فقط، ولا أيضاً بالاعتقاد الذي للعامي والمقلّد، ولا أيضاً مع تحرير الأدلّة التي للمتكلّم، بل الإيمان الحقيقي نور عقلي يقع من الله في القلب المعنوي، كما مرَّ مراراً، وهو معنىً به يكون الولاية والقرب من الله تعالىٰ، فالمؤمنون بالحقيقة هم أولياء الله وأئمة عبادة.

وقوله: (ثم قال في موضعٍ آخر)... إلىٰ آخره، إشارة إلىٰ وقوع هذه الآية في مواضع متعدّدة في القرآن، ليدلّ علىٰ التأكيد والمبالغة في معناها وفحواها، والله ولي التوفيق»[٢] انتهىٰ.

أقول: سبق في شرح الحديث السادس [في] نحو ما ذكره في معنىٰ الخلطة هنا، ولا خفاء في بطلان قوله بالفناء فيه تعالىٰ، والبقاء به ـ بعد الفناء في الله ـ عبارة عن غلبة مقتضىٰ ظهور الوحدة الفعلية، وعدم ملاحظة وجود الشيء الراجع إليه، لا عدم بقاء وجود له أصلاً، لغلبة وجود الأحد الواجب تعالىٰ، فهو محال، وبقاء كل شيء ـ بدءً وعوداً ـ بإبقاء الله تعالىٰ له، لا بنفس بقائه، وإلّا اتّحد الوجود وكانت الحقيقة واحدة، وهو محال. ولا ينتهي الممكن إلّا إلىٰ ممكن، ودائماً الفرق بينه وبينهم حاصل، لكنّه فرق وتمييز صفة، لا تمييز عزلة ومباينة، إذ لا ضدّ له ولا مخالف، كما لا نِدّ له ولا مؤالف.

وفي القدسي: **(لنا مع ربنا حالات، لا يسعنا فيها ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا مؤمن ممتحن، نحن فيها هو، وهو فيها نحن، إلّا إنّا نحن نحن، وهو هو)**[٣].

تأمّل في قوله عليه السلام: (إلّا)... إلىٰ آخره، فهو دليل علىٰ ما نقول. وفي دعاء الناحية في

---

(١) «المائدة» الآية: ٥٥.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٧ – ٣٧٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «شرح العرشية» ج ٢، ص١٣٢، وفيه: عن الصادق عليه السلام: (لنا مع الله حالات، نحن فيها هو، وهو نحن، وهو هو، ونحن نحن) وفي رواية: (إلّا إنّه هو، ونحن نحن) وفي «جامع الأسرار» ص٢٧، ٢٠٥، عن الرسول صلى الله عليه وآله: (لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل).

رجب: (لا فرق بينك وبينها إلّا أنهم عبادك)[١].. إلىٰ آخره.

فالوحدة وحدة فعلية، وهي حادثة واتّحاد مشابهة، صفة فعلية، لكن بملاحظة ظهور الفاعل بفعله، كما تقول: القائم زيد، إلّا أنه صفته، وظهور زيد إنّما هو بالقيام، لا باعتبار نفس الذات بحقيقتها، وإلّا كان نفس القيام، فلا يتّصف غيره وليس كذلك، فتعيّن أنه بجهة الظهورية، وهو يظهر بغيره أيضاً، فهو ظهور بالفعل، وهو مطلق الحركة القائم بها الفعل وغيره.

وإذا لحظت الصفة باعتبار ظهورها به، تقول: قيام، فتدبّر، ففيه تحقيق المسألة، كما [اقتضاه][٢] الدليل [والعقل][٣] ومنقول الحكمة عنهم عليهم السلام، لا بمقتضىٰ قواعد أهل التصوّف، كما زخرفه الملّا، تبعاً لشيخه ابن عربي.

تقرير ردّ المؤلف علىٰ بعض آراء ملّا صدرا

{ أقول: } الحركة الطولية عبارة عن ترتيب العلل والمعلولات، ونسبة السافل إلىٰ العالي، والسافل لا يصل إلىٰ رتبة العالي ولا إلىٰ وجوده ـ وإلّا وصل لرتبته أيضاً ـ وإن بلغ ما بلغ، ولأنه لا يخرج عن مقامه ولا عن حركته العرضيّة، والعالي لا يصل إلىٰ مقام السافل، وإن بلغ نزولاً ما بلغ، لأنّ السافل صفة العالي، ونزوله في رتبته إنّما هو بما ظهر له به بمقام فرعيّه، وهو لا يوجب ذلك، كما هو ظاهر.

ودائما اللّاحق في هذه الحركة تابع للسابق، ومعلول له، ولا يتّحد وجود التابع والمتبوع، ولا رتبهما بمقامٍ أو اعتبارٍ أصلاً، وإلّا فلا عليّة وتابعيّة ومعلولية ومتبوعيّة، وهو محال بديهة، ومن المحال كون حكاية الشيء أو صفته تكون نفس وجود الموصوف والمحكي، فإذا حققت ذلك ظهر لك بطلان زخرف قوله هنا وما سبق من وجوه.

وليس علّة جعل ظلمهم ظلمه ـ ونسبة ما وقع بهم له تعالىٰ ـ ما ذكره، فلو صحّ قامت الحوادث به تعالىٰ ولو اعتباراً، واتحدت الحقيقة، ولغير ذلك، بل لبيان كمال القرب منه تعالىٰ بظهوره بهم لهم، الظهور الأتّم الصفاتي، وهو الذي يسع الحادث، لا القديم الأحدي الذاتي.

---

(١) «مصباح المتهجّد» ص ٧٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «اقتصاره».

(٣) في الأصل: «والفعل».

ولكنّه لمّا قال بوحدة الوجود، والتجلّي الذاتي بأحديّة الذات لحقائق الأعيان وصور الأسماء ـ وغير ذلك من قواعد أهل التصوّف ـ قال بهذا وأمثاله، ومن ضلاله الظاهر بلا خفاء، إلّا علىٰ من ران علىٰ قلبه.

وما قاله فـي أسـفاره ومـفاتيح غـيبه: «إنّ عـلّة خـلق الخـلق ذاتـه، وهـو الغـاية، فـإنّ الموجودات شؤونه، فالممكن يتطوّر في أطواره حتّىٰ يصل لغاية، يكـون بـحسبها ذاتـه تعالىٰ، إذ الحقائق معلوماته، وما شمّت رائحة الوجود، فيصل الممكن إلىٰ ما هو عليه في غيب الغيوب، ووجوده حينئذٍ وجود الله، فغاية الخلق ذاته، وليعرف كماله ويرىٰ تجلّياته فيها»[١] انتهىٰ باختصار بعض الألفاظ.

فانظر إلىٰ تصريحه بوحدة الوجود، وإثبات تعيّن قديم باعتبار الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود عنده، وإثباته الشؤون لنفس الذات، وأنّ الحقيقة والوجود واحد.

قال في مفاتيح غيبه: «فعله عبارة عن تجلّي صفاته في مجاليها، وظـهور أسـمائه فـي مظاهرها، والمظاهر والمجالي هي الأعيان الثابتة والماهيات الغير المجعولة، لأن الحقّ له الوجود كلّه، والكمال الأتمّ، فكلّ كمالٍ هو أصله وغايته، ولا يخرج عنه، وإلّا نافىٰ أحديّته، فكلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، فالإيجاد إفاضة الحقّ وجوده علىٰ الأعيان، ووجوده ذاته، إذ ليس للأعيان إلّا المظهريّة، فهي مرايا الوجود الحق، وما يظهر في المرآة إلّا عين وجود المرئي وصورته.

فالمحدثات صور تفاصيل الحقّ، ولها اعتباران:

اعتبار أنها مرايا لوجود الحقّ وصفاته وأسمائه، بهذا لا يظهر في الخارج إلّا الوجـود المتعيّن بحسب تلك المرايا المتعدّدة بتعدّدها، كتعدّد وجهك بتعدّد المرايا المقابلة لك، وعلىٰ هذا ليس في الخارج إلّا الوجود، والأعيان علىٰ حالها العلمي معدومة العين. وهذا لسان الموحّد الغالب عليه شهود الحقّ.

واعتبار أنّ وجود الحقّ مرآة لها، لأنها ظهرت فيه، لأنها لوازم أسمائه وصفاته، ولهذا ليس في الوجود إلّا الأعيان، ووجوده تعالىٰ الذي هو مرآة لها في الغيب، ما يتجلّىٰ لها إلّا من وراء تتق العزّة. وهذا لسان من غلبه الحق.

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص ٢٨٩ – ٢٩٢، نحوه.

ومن شاهد النشأتين، يلاحظ مرآة الأعيان والحقّ والصور التي فيها معاً، من غير انفكاك وامتياز»[١] انتهىٰ.

أقول: فانظر إلىٰ ما فيه من الفساد: جعله الحق مرآة للخلق وبالعكس، وجعله صورة المرآة نفس المرئي، وإنّما هي دالة عليه بجهة تجليه بفعله لها بها. ترتيب الصدور لا كالمرآة المقابلة لواحد، بل له مع ترتيبها، ولزوم النقائص فيه والفعل والقوّة، ولزوم كون حقيقة الممكن ووجوده اللهَ إذا جُرّد عن أحكام الماهية، وانتفاء فائدة الجعل والإيجاب، ومعنىٰ الخلق في نفس الأمر علىٰ قوله، وبطلان قوله عليه السلام: (عالم إذ لا معلوم) مطلقاً بل من جهة دون أُخرىٰ، إلىٰ غير هذه المفاسد الظاهرة السّقوط.

وممّن تبعه علىٰ ذلك الشيخ عبد الله البحراني، تلميذ الشيخ سليمان البحراني، في رسالة القدر، فأثبت فيها لله تجليين: «تجلّي الذات للذات ـ أو قل: ظهورها لها، وهو الـ|تجلّي الصفاتي والأعيان الثابتة، وهو قديم ـ وتجلّي شهادة، به وجدت تلك الأعيان خارجاً، كلّ بما يستحق.

ومنهم من يقسم الأوّل إلىٰ: تعيّن الذات وتجلّيها بالصفات وعلمها بالأشياء في نفسها، وهو مقام الأعيان الثابتة، ثم تجلّي الشهودي الخارجي» انتهىٰ.

وتبع في أكثر هذه الرسالة ما عليه أهل التصوّف ـ ومضمون هذا الكلام في الأسفار ـ والكاشاني، وابن عربي رئيس المضلّين.

ونرجع لما في الحديث، ويصحّ لك قراءة: (يُظلم) بالبناء للمجهول، والمعنىٰ: أنّ الله لمّا لم يقهره قاهر ولا يغلبه غالب، فما الوجه في نفي الظلم عنه تعالىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ ـ الآية ـ وأمثاله؟

فأجاب: بأنّ الله لمّا خلطهم عليهم السلام بنفسه ـ بأن جعلهم نفسه، أي: نفس الذات الظاهرة، بحسب الدلالة عليه والصفة، لا الحقيقة، بسبب صفاتهم له بحسب الدلالة ـ فإثبات الظلم له ونفيه لنفيه عنهم وإثباته لهم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ الآية ﴿وَكَانَ الكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيراً﴾[٢]، وكذا نقول في مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾ الآية[٣]، وأمثالها

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥ - ٣٣٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الفرقان» الآية: ٥٥. (٣) «المائدة» الآية: ٥٥.

ممّا دل علىٰ إثبات الولاية لله ولرسوله ﷺ والأئـمّة عليهم السلام، والتشريك فيها الدال علىٰ الاتحاد، وهو تشريك بحسب الدلالة الفعلية والصفاتية، لا الذات الأحدية الحقيّة، فتفطّن.

ولا منافاة بين ما سمعت في الأبواب السابقة نصاً، كما قام عليه الدليل العقلي، أنه لا حجاب لله، لأنه الظاهر في كلّ شيء، فلا أظهر منه، وتعرّف في كلّ شيء فلا يجهله شيء، فهو ظاهر بذوات الأشياء وصفاتها.

وورد عنهم عليهم السلام: (نحن حجاب الله)[١] وذلك لأنه ليس المراد بالحجاب: الحجاب المانع، بل لأن ما به الظهور به الحجاب، وقد مرّ لك: **(تجلّىٰ لها بها وبها احتجب)**[٢]، والخلق حجابه، فما به الظهور به الخفاء، فهو محتجب بغير حجاب حاجب، ومستتر بغير ستر ساتر، كما سمعت في خطبة الأصل[٣] وغيرها، فلقد قال أيضاً **(احتجب بخلقه)**[٤] **(والحجاب بينه وبين خلقه [خلقه] إيّاهم)**[٥] كما مرّ.

ولكن لمّا كان أصل الخلق والتجلّي وظهور مظاهر الصفات إنّما هو بالمظهر الكلّي، والعنصر الكلّي الأصلي، وهو محمّد ﷺ ـ وما سواهم من فاضلهم، وهم الواسطة في ظهورهم، الذي هو ظهوره فيهم واحتجابه بهم، ولكنّه فرع ذلك باعتبار التفصيل، مع أنه محل المشيئة المطلقة السارية، في كلٍّ بحسبه، وبجهة نسبتها لبارئها واحد، ومحلّها قلبه ـ اختصّ باسم الحجاب في مقام التمدّح، وكانوا هم الحجب، وما سواهم من فاضل طينتهم، علىٰ مراتبهم، والواسطة لهم، فكأنهم صفة ظهوره؛ لوجوب الظهور في الفضل، وإن كان الظهور حجاباً له تعالىٰ.

وسمعت: **(إنّ لله تعالىٰ سبعين ألف حجاب من نور وظلمة)**[٦]... إلىٰ آخره، مع بيانه.

---

(١) «مشارق أنوار اليقين» ص ١٦٢، وفيه: (ونحن الآيات والدلالات والحجب)؛ «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٣٦٣، ح ٢٣ وفيه: (نحن أمناؤه علىٰ خلقه، والحجاب فيما بينه وبين خلقه).

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، وفيها: «امتنع» بدل: «احتجب».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٢؛ ١٠٥، ح ٣، وفيه: (احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور).

(٤) «التوحيد» ص ١٧٩، ح ١٢ وفيه: (ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه).

(٥) «الكافي» ج ١، ص ١٤٠، ح ٥، والزيادة من المصدر.

(٦) «غوالي اللآلي» ج ٤، ص ١٠٦، ح ١٥٨؛ «المجلي» ص ١٨٩؛ «بحار الأنوار» ج ٥٥، ص ٤٥، وقد مرّ تعليق المؤلف عليه في «هدي العقول» ج ٤، باب النهي عن الصفة.

ولا منافاة بينهما، ولا لتمدّحهم عليهم السلام، وإظهار شرفهم ليزداد في معرفتهم العارف، فيزداد في معرفته تعالىٰ، إذ معرفتهم معرفته. كما لا منافاة بين حصول العلم للكلّ، مع اختصاصهم به، وغيره كثير.

تنبيه: اعلم أنّ السرّ في تمثيل كلامهم هذه الكلمات، ووصفهم أنفسهم بها ـ كما في خطبهم، كخطبة الافتخار[1] والبيان والتطنجيّة[2] وغيرها ـ أنّ لهم حالات ودرجات صعودية ونزولية، فأقرب حالاتهم وهو اعتبارهم بأول إيجادهم، حيث لا سماء ولا أرض ولا غير ذلك، وهو ليس انقطاع فناء، بل ـ كما سبق ـ عن وصول الرتبة، لا أنه كان في فضاء موهوم كما يتبادر للوهم.

ولا شكّ في أنهم عليهم السلام مظهر جميع الأسماء والصفات، ففعلهم فعله، ومشيئتهم مشيئته، إذ محلّها هم، فهم المعلمون للكل [والمبلّغون][3] له، وعلّة فاعلية سببيّة. وبهذا المقام يدخل جميع من سواهم تحته، بحكم: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾[4] (بكم فتح الله وبكم يختم)[5].

فمثلهم ـ حيث هم البرزخ الكلّي ـ له أن يقول: «أنا جنب الله» و«يده» و«عينه»... إلىٰ آخره، لأنه الواسطة لإيجادهم و[هدايتهم][6] ـ وغير ذلك ـ بأمر ربّهم، وبعلّتهم الواجبة بما أقام فيهم، إذ لولا الموجد لهم وهو هو الواجب، ما كانوا صفة له وأسماءه ومعلولاً له، بل ذاتاً ومسمّىً، هذا خلف.

وبنصّ: (نزّهونا عن الربوبيّة)[7]... الحديث، وقوله: (لمّا خلق الله العقل، وهو أوّل خلق من الروحانيين)[8] وسبق مبيّناً.

ولمّا نسب فعله له في غير آية ـ سمعت جملة منها ـ لأنهم مظهر فعله، وهو فعلهم أيضاً، فلهم أن ينسبوا جميع أفاعيل الوجود بدءاً وعوداً وتصرّفاً لهم، وهو له تعالىٰ، لأنه منه بدأ

---

(١) «مشارق أنوار اليقين» ص ١٦٤.
(٢) «مشارق أنوار اليقين» ص ١٦٦.
(٣) في الأصل: «والمبلغ».
(٤) «الغاشية» الآية: ٢٥.
(٥) «تهذيب الأحكام» ج ٦، ص ٩٩، ح ١٧٧.
(٦) في الأصل: «هدايته».
(٧) «مشارق أنوار اليقين» ص ٦٩.
(٨) «الكافي» ج ١، ص ٢١، ح ١٤ وفيه: (إنّ الله عزّ وجلّ خلق العقل)... الخ.

بهم، فلا غلو ولا تقصير، ولأنه تعالىٰ لا يعاني الأشياء ـ كما سبق[١] ـ بل بواسطة الأسباب.

وقال الصادق عليه السلام: (أبىٰ الله أن يجري الأشياء إلّا بأسباب)[٢] وغيره من الأخبار، كما وافقه الاعتبار، فينسبه لنفسه بإقامة الله له، وتسبيبه لسببيّته، فهو سبب الأشياء، فهو نسبة له تعالىٰ، والأسباب متقاربة، إلىٰ أن ترجع إلىٰ الواسطة الكلّية والسبب للكلّ.

ولا يصحّ لغير محمّد صلى الله عليه وآله أن يتكلّم بمثل هذه الألفاظ والكلمات؛ لقصوره عن مراتبه، ودخوله تحت غيره دخول الجزئي تحت الكلّي بوجه، لخروج غيره عن توسّطه للفيض، بخلاف محمّد صلى الله عليه وآله، | وآله | فإنّهم واسطة الكلّ في الكلّ في جميع المقامات، وإن اختلفت الواسطة وتنوّعت.

وعنه صلى الله عليه وآله: (يا علي أيّدتُ بك الأنبياء سرّاً، وأيّدتُ بك جهراً) وغيره كثير، فله وآله عليهم السلام ـ إذ طينتهم واحدة نوعاً لا شخصاً وفعلاً، لبطلان الاتحاد ـ أن يقولوا ذلك، فإن قال غيرهم فهو كذّاب غلب عليه الشيطان، فاحثِ التراب في فيه، ومن فضل الله لم نسمع به من الفرقة، وإنّما يتكلّم به متصوّفة العامة.

فإن نظروا من حيث عموم الظهور وكون الكل صفته تعالىٰ فلا اختصاص لواحد، فلكلّ فرد فرد أن يقول ذلك، وهو محال.

وإن نظروا للكمال الممكن في شأن ذلك الفرد فهو بالقوّة تحت غيره، فلا يقول به غيره أولىٰ، حتىٰ ينتهىٰ إليه صلى الله عليه وآله، فله صلى الله عليه وآله ذلك، كما أنه صلى الله عليه وآله إذا نظر لذاته صلى الله عليه وآله ـ لا من جهة موصوفة، أوكونه صفة، وما خفي في الإمكان وعالم المشيئة ـ يقول: ﴿رَبِّ زِدنِي عِلماً﴾[٣] ﴿وَمَا أَدرِي مَا يُفعَلُ بِي وَلا بِكُم﴾ الآية[٤] ﴿قَالُوا سُبحَانَكَ لا عِلمَ لَنَا﴾ الآية[٥] وغيره، وفي هذه الآيات وجوه أُخر، تكلّمنا عنها في تنزيه الأنبياء عليهم السلام.

ومعلوم أن كلّ عالم فمن بعد جهل تعلّم، إلّا الواجب تعالىٰ وتقدّس، وكذا كلّ حي وكلّ قادرٍ وكلّ موجودٍ، مع أنّ المعلول الأول ذو جهات متكثّرة، لأنه مستحقّ الوجود وخزانة الوجود.

---

(١) «هدي العقول» ج ٣، باب اطلاق القول بأنه شيء، ح ٦.

(٢) «بصائر الدرجات» ص٦، ح ٩، ٢، بتفاوت يسير؛ «الكافي» ج ١، ص١٨٣، باب معرفة الإمام...، ح ٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «طه» الآية: ١١٤.

(٤) «الاحقاف» الآية: ٩.

(٥) «البقرة» الآية: ٣٢.

وبوجهٍ آخر: لمّا كانوا مجمع الكمالات ـ فجمع فيهم ما تفرّق في غيرهم نبيّاً أو وصيّاً، وهم شرط الأعمال وأركانها وعلل الوجود ـ صحّ لهم ذلك القول ونحوه.

وبوجهٍ آخر: ما سواهم مقدّمات لهم، والغاية هم عليهم السلام ، فلهم ذلك القول؛ ولأنهم أخذوا علىٰ أُممهم ولايتهم، فكأنهم المتكلّمون علىٰ ألسنتهم، فلهم القول بذلك، وفيهم سنّة كلّ واحدٍ، وليس كلّ واحدٍ إلّا كماله، فصحّ له هذا القول، ولأنهم فروعهم؛ لخلقهم من شعاعهم وصفاتهم وهكذا، ولولا إمدادهم بالله لماكانوا كذلك، فصحّ لهم أن يقولوه، وهو باعتبار مقامهم الفرعي الشعاعي لا الذاتي، فصحَّ لهم أن يتكلموا بهذه الكلمات، فظهر وجهه، فتأمّل.

فانصرح ما في الخطبة [التطنجيّة][1] وغيرها، كقوله عليه السلام: (**أنا آدم الأول، أنا نوح الأوّل، أنا آية الجبّار، أنا حقيقة الأسرار، أنا مُورق الأشجار، أنا مونع الثمار، أنا مفجّر العيون، أنا مُجري الأنهار**) إلىٰ أن قال عليه السلام : (**أنا الأسماء الحسنىٰ التي أمر الله أن يُدعىٰ بها، أنا ذلك النور الذي اقتبس منه الهدىٰ، أنا صاحب الصور، أنا مخرجُ مَن في القبور، أنا صاحب يوم النشور، أنا صاحب نوح ومنجيه، أنا صاحب أيوب المبتلىٰ وشافيه، أنا أقمت السماوات بأمر ربّي**).

وقال عليه السلام : (**أنا الذي لا يبدّل القول لديّ، وحساب الخلق إليّ**) وقال عليه السلام : (**أنا قيّم القيامة، أنا القيّم الساعة، أنا الواجب له من الله الطاعة، أنا سرّ الله المخزون، أنا العالم بما كان وما يكون، أنا صلاة المؤمنين وصيامهم، أنا مولاهم وإمامهم، أنا صاحب النشر الأوّل والآخر، أنا صاحب المناقب والمفاخر، أنا صاحب الكواكب، أنا عذاب الله الواصب، أنا مهلك الجبابرة الأُول، أنا مزيل الدول، أنا صاحب الزلازل والرجف، أنا صاحب الكسوف والخسوف، أنا مدمّر الفراعنة بسيفي هذا، أنا الذي أقامني الله في الأظلّة ودعاهم إلىٰ طاعتي، فلّما ظهرت أنكروا، فقال الله سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[2].**

أنا نور الأنوار، أنا حامل العرش مع الأبرار، أنا صاحب الكتب السالفة، أنا باب الله الذي لا يفتح لمن كذّب به، ولا يذوق الجنّة، أنا الّذي تزدحم الملائكة علىٰ فراشي، وتعرفني عُبّاد أقاليم الدُّنيا، أنا ردّت لي الشمس مرّتين، وسلّمت عليَّ كرّتين، وصلّيت مع رسول الله القبلتين، وبايعت البيعتين، أنا صاحب بدر وحنين، أنا الطور، أنا الكتاب المسطور، أنا البحر المسجور،

---

(١) في الأصل: «الطينجية».

(٢) «البقرة» الآية: ٨٩.

أنا البيت المعمور، أنا الذي دعا الله الخلائق إلىٰ طاعتي، فكفرَتْ وأصرّت فمُسخت، وأجابت أُمة فنجت وأُزلفت، أنا الذي بيدي مفاتيح الجنان ومقاليد النيران.

أنا مع رسول الله في الأرض وفي السماء، أنا المسيح، حيث لا روح يتحرّك ولا نفس يتنفس غيري، أنا صاحب القرون الأُولىٰ، أنا الصامت، ومحمّد الناطق، أنا جاوزت بموسىٰ في البحر، وأغرقت فرعون وجنوده، وأنا أعلم هماهم البهائم، ومنطق الطير، أن الذي أجوز السماوات السبع والأرضين السبع في طرفة عين، أنا المتكلّم علىٰ لسان عيسىٰ عليه السلام في المهد، أنا الذي يصلّي عيسىٰ خلفي، أنا الذي أتقلب في الصور كيف شاء الله، أنا مصباح الهدىٰ، أنا مفتاح التقىٰ، أنا الآخرة والأُولىٰ، أنا الذي أرىٰ أعمال العباد، أنا خازن السماوات والأرض بأمر ربّ العالمين، أنا القائم بالقسط، أنا ديّان الدين، أنا الذي لا تُقبل الأعمال إلّا بولايتي، ولا تنفع الحسنات إلّا بحبّي، أنا العالم بمدار الفلك الدوّار، أنا صاحب مكيال قطرات الأمطار ورمل القفار بإذن الملك الجبّار، أنا الذي أُقتل مرّتين وأحيىٰ مرتين، وأظهر كيف شئت، أنا محصي الخلائق وإن كثروا، أنا محاسبهم بأمر ربّي، أنا الذي عندي ألف كتابٍ من كتب الأنبياء عليهم السلام أنا الذي جحد ولايتي ألف أُمّةٍ فمسخوا [أنا محمّد، ومحمّد أنا][1]، أنا المعنىٰ الذي لا يقع عليه اسم ولا شبه)[2].

وقال عليه السلام: (لا يكمل المؤمن إيمانه حتىٰ يعرفني بالنورانية، وإذا عرفني بذلك فهو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان، وشرح صدره للإسلام، وصار عارفاً بدينه مستبصراً، ومن قصر عن ذاك فهو شاكّ مرتاب، إنّ معرفتي بالنورانية معرفة اللّه، ومعرفة اللّه معرفتي، وهو الدين الخالص)[3].

وقال: (نحن سرّ الله الذي لا يخفىٰ، ونوره الذي لا يطفىٰ، ونعمته التي لا تجزىٰ، أوّلنا محمّد، وأوسطنا محمّد، وآخرنا محمّد، فمن عرفنا فقد استكمل الدين القيّم)[4].

[وقال عليه السلام:] (بنا شرف كلّ مبعوث، فلا تدعونا أرباباً، وقولوا فينا ما شئتم، ففينا هُلك، وبنا نجي، يا سلمان، أنا والهداة من أهل بيتي سرّ الله المكنون، وأولياؤه المقرّبون، كلّنا واحد، وسرّنا

---

(١) ليست في المصدر، ووردت عنه في: «كلمات مكنونة» ص٩٩.

(٢) «مشارق أنوار اليقين» ص١٧٠ - ١٧٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٠، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٠، صححناه علىٰ المصدر.

واحد، فلا تفرّقوا فينا فتهلكوا، فإنّا نظهر في كلّ زمان بما شاء الرحمن، فالويل كلّ الويل لمن أنكر ما قلت، ولا ينكره إلّا أهل الغباوة ومن ختم علىٰ قلبه وسمعه، وجعل علىٰ بصره غشاوة)[١].

وقال عليه السلام : (أنا الطامّة الكبرىٰ، أنا الآزفة إذا أزفت، أنا الحاقّة، أنا القارعة، أنا الغاشية، أنا الصاخّة، أنا المحنة النازلة، ونحن الآيات والدلالات والحجب ووجه الله، أنا كُتب اسمي علىٰ العرش فاستقر، وعلىٰ السماوات فقامت، وعلىٰ الأرض ففرشت، وعلىٰ الريح فذرت، وعلىٰ البرق فلمع، وعلىٰ الوادي فهمع، وعلىٰ النور فقطع، وعلىٰ السحاب فدمع، وعلىٰ الرعد فخشع، علىٰ الليل فدجىٰ وأظلم، وعلىٰ النهار فأنار وتبسّم)[٢].

وقال عليه السلام : (ولقد علمت من عجائب خلق الله مالا يعلمه إلا الله، وعرفت ما كان وما يكون، وما كان في الذرّ الأول، مع مَن تقدمّ مِن آدم الأول، ولقد كشف لي فعرفتُ، وعلّمني ربّي فتعلّمت، ألا فَعُوا ولا تضجّوا ولا ترتجّوا، فلولا خوفي عليكم أن تقولوا: جُنَّ أو ارتدَّ؛ لأخبرتكم بما كانوا وما أنتم فيه، وما تلقونه إلىٰ يوم القيامة، علمٌ أُوعز إليَّ فعلمت، ولقد ستر علمه عن جميع النبيّين، إلّا صاحب شريعتكم هذه صلوات الله عليه وآله ، فعلّمني علمه وعلّمته علمي)[٣].

وقال عليه السلام : (لقد علمت ما فوق الفردوس الأعلىٰ، وما تحت السابعة السفلىٰ، وما في السماوات العلىٰ، وما بينهما وما تحت الثرىٰ، كلّ ذلك علم إحاطة لا علم إخبار. أُقسم بربّ العرش العظيم، لو شئت أخبرتكم بآبائكم وأسلافكم، أين كانوا، وممّن كانوا، وأين هم الآن، وما صاروا إليه، فكم من آكلٍ منكم لحم أخيه، وشارب برأس أبيه، وهو يشتاقه ويرتجيه)[٤].

وقال عليه السلام : (لو كشف لكم ما كان منّي في القديم الأول، وما يكون منّي في الآخرة، لرأيتم عجائب مستعظمات وأمور متسعجبات، وصنائع وإحاطات.

أنا صاحب الخلق الأول قبل نوح الأول، أنا صاحب الطوفان، أنا صاحب سيل العرم، أنا صاحب عاد والجنّات، أنا صاحب ثمود والآيات، أنا مدمّرها، أنا مزلزلها، أنا مُهلكها، أنا مدبّرها

---

(١) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٢ ، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٢ ، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٧ ، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٧ ، صححناه علىٰ المصدر.

أنا بابيها، أنا داحيها، أنا مميتها، أنا مُحييها، أنا الأول، أنا الآخر، أنا الظاهر، أنا الباطن، أنا مع الكور قبل الكور، أنا مع الدور قبل الدور، أنا مع القلم قبل القلم، أما مع اللوح قبل اللوح، أنا صاحب الأزليّة الأوليّة، أنا صاحب جابلقا وجابرسا، أنا صاحب الرفوف وبهرم، أنا مدبّر العالم الأول، حين لا سماؤكم هذه ولا غبراؤكم)[1].

ثم قال عليه السلام ـ بعد كلام في الأخبار والوقائع والحوادث ـ: (ألا وكم عجائب تركتها، ودلائل كتمتها، لا أجدُ لها حَمَلةً)[2].

ثم قال عليه السلام بعد كلامٍ طويل: (كأنّي بالمنافقين يقولون نصّ عليٌّ علىٰ نفسه بالربانية، ألا فاشهدوا شهادة أسألكم بها عند الحاجة إليها، أنّ علياً نور مخلوق، وعبد مرزوق، ومن قال غير هذا فعليه لعنة الله ولعنة اللاعنين)[3].

وقد ذكرها ملّا محسن في الكلمات [المكنونة][4]، والبرسي في المشارق، ومضمونها متفرّق في حجّة الأصول والبصائر، وكتب الشيخ حسن، ومصباح الأنوار للشيخ، والزيارات، وغير ذلك كما يظهر للمراجع، وشرحها ممّا يطول، إلّا أنّه ظاهر ممّا سبق متفرّقاً، فليراجع وسيأتي في المجلّدات اللاحقة.

* * *

(١) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٧ – ١٦٨، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

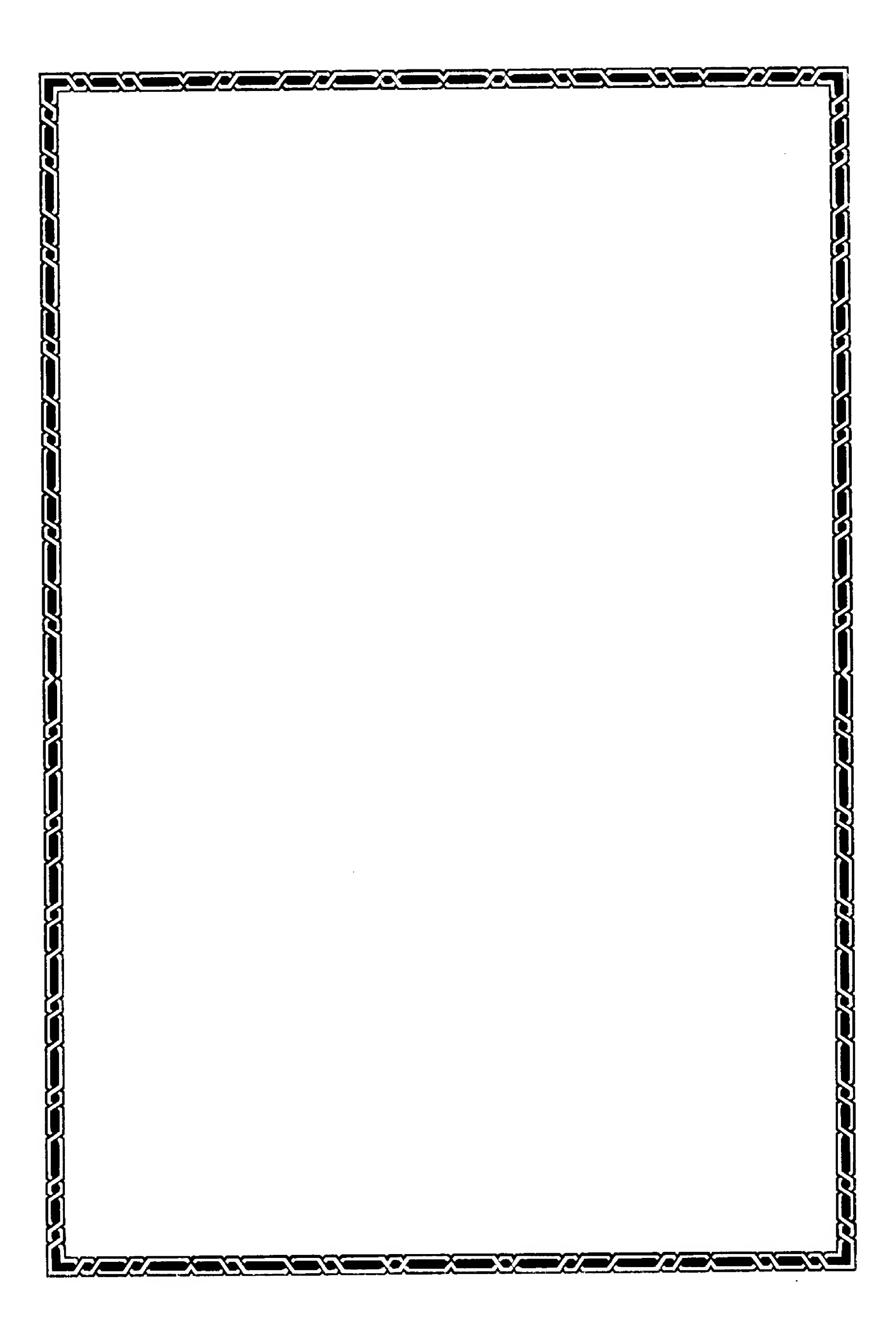
(٢) «مشارق أنوار اليقين» ١٦٨.

(٣) «مشارق أنوار اليقين» ص ١٧٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «المخزونة»، انظر: «كلمات مكنونة» ص١٩٦ – ٢٠٢.

الباب الرابع والعشرون

البداء



أضواء حول الباب

أقول لمّا انتهىٰ الكلام علىٰ إثبات الواجب وصفاته، شرع في إثبات عدله، ولعِظم باب البداء ـ لدلالته علىٰ كمال الاختيار، وغيره كما ستعرفه ـ صدّر ببابه، إلّا أنّ بعض الملل ـ كاليهود ـ أنكروه، وهو منشأ مذهب العامّة، وإن لزمهم من مذهبهم أيضاً، كما ستعرفه.

فلنذكر لك أوّلاً منشأ شُبه الجاحد، وما عسىٰ أن يشكّك به، ثم [نردّها][1] بما يتضمّن بيان معناه، ثم نرجع إلىٰ تفصيل الكلام فيه بطور آخر، مع ردّ مذهب العامّة. فنقول: المنكر له شُبهٌ:

الشبهة الأولىٰ: تخلّف المعلول عن العلّة التامة محال، فجميع الأزمنة والزمانيّات مجتمعة عنده، غير مرّتبة صدوراً عنه تعالىٰ، وغير [متخلّفة][2] عن علمه، والقول به يتضمّن الترتيب في الصدور، فصحّ أنّ الله قد فرغ من الأمر، أو به لا ترتيب، وليس هو في كلّ يومٍ في شأن، كما حُكي عنهم في: ﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾ الآية[3]؛ إذ مرادهم بالغلّ ذلك، لا ما يتبادر من ظاهر اللفظ.

---

(١) في الأصل: «يزدها».

(٢) في الأصل: «مختلفة».

(٣) «المائدة» الآية: ٦٤.

وليس جوابه بجواز التخلّف، كما قاله ملّا خليل[١]، لِما مرَّ ـ عقلاً ونقلاً ـ من استحالته، ولا بأنّ الواجب ليس بعلّة تامة، بل الشرط وزوال المانع داخلان، فمع ما فيه، من لزوم إمكان الواجب واحتياجه في تتميم فاعليته ـ إلىٰ غير ذلك ـ هما منه أيضاً، إذ لا واجب وقديم سواه، [فننقل][٢] الكلام إليهما، فإمّا التسلسل، أو الانتهاء إلىٰ علّة تامّة واجبة.

بل إنّ الاستحالة مسلّمة، لكن لا ينافي ترتّب مشروطٍ أو غيره، فإنّه لتتميم معلولية المعلول وإمكانه وإحكامه، لكمال علّية الفاعل وحكمته، لا لتتميم فاعلية الفاعل، كما هو اللّازم من الشبهة، وبينهما بَونٌ ظاهر، بل لو لم يكن تبياناً لما أمكن الصدور دفعة. إلا أن [يقال][٣] باتحاد الأشياء رتبة مع تبيانها، والواجب ليس بواحد حقيقي، بل ذو جهات متكثّرة ذاتاً. والعقل والنقل يحيل جميع ذلك.

هذا ويكفي في ثبوت عدم التخلّف عدم الفصل، ولو بزمان موهوم بين الله وخلقه [وخلقه] من حيث هو إبداع، إذ ليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث بينهما، كما أنّه لا وصل بينهما أيضاً، ولا يقتضي ذلك وصول الحادث رتبة القديم، فهو علىٰ ما كان، والممكن كذلك حال وجوده الغيري، وليس الممكن بممكن ـ علىٰ أي وجه أُخذ ـ حتىٰ في رتبة علّته.

ثم ننقل الكلام لعدم الفصل والوصل في مراتب العالم، إذا اعتبرت تفصيلاً، فلا تخلّف حينئذٍ أصلاً، وتتميم هذه المسألة مرّ في باب القدرة[٤] [وحدوث العالم. بذلك دفع جماعة][٥] [هذا الإشكال].

أو نقول: ذات الواجب بذاته اقتضت وجود كلٍّ في مرتبته، ووجود كلٍّ في [رتبة][٦] أعلىٰ محال ذاتي، لا إمكان له فيها، وإلّا انقلب المعلول علّة أو وصل لرتبتها، والعكس كذلك.

هذا وقولك بوجودها عنده، إن أردتَ بحسب ذاته المحيطة، فهو عالم إذ لا معلوم، فلا ترتيب حينئذٍ؛ إذ لا وجود لها حينئذٍ، فإنّ علمه ذاته، وليس الواجب بذي ضمير.

وإن كان بعد ظهور الدلالة علىٰ العلّة، ودلالة الصفات بإيجاد الله، فهو وراء الذات،

---

(١) «حاشية عدّة الأُصول» مخطوط، الورقة: ٩٨. (٢) في الأصل: «فنقل».

(٣) في الأصل: «بوه». (٤) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات.

(٥) في الأصل: «وحدوث بذلك دفع جماعة العالم».

(٦) في الأصل: «رتبته».

ولابدّ من التعدّد حينئذٍ، إذ للظهور ظهور، فإنّ الظهور نور؛ لأنه فعله؛ وفعل الجواد [جود][1]، وهكذا، وإلّا فلا ظهور ولا إيجاد، فلا دلالة وإثبات للصانع، وهو محال، فتأمّل، وقد سبق لك تقرير هذا الوجه بنحو آخر في المجلّدات السابقة.

وبعبارة أُخرىٰ: لابدّ للمعلولات من ترتيب الدرج، ففعل الجواد له جود وهكذا، ولا يجمعها رتبة وجوديّة كونية، وجمع بعضها لما دونه إنّما هو بمقام العالي، من غير إزالة للفاضل عن رتبة كونه، ومن غير سلخ لها، فجرىٰ التجدد الظهوري بالنسبة لها، ولم تجمعها رتبة لا قبول لها للزيادة، وهذا ينافي الإمكان.

هذا ونقول: مقام العلّية والمعلولية؛ لأنَّ الله تجلّىٰ للأشياء بالأشياء، فلا ملاحظة لها ومشاركة ـ بوجه ـ للذات الواجبة، ولا تزيد رتبتها عليه.

وإذا فكّرت في الشبهتين وما شابههما وجدت مبناهما علىٰ ذلك، وهو باطل، والممكن لا غنىٰ له عن المدّة، وهو دائماً طريّ جديد، من بحر المشيئة الأعم إلىٰ من |هو| دونه، كلٌّ بحسبه، ذاتاً أو صفةً وفعلاً، فإحاطته تعالىٰ بها في مقامها بما تجلّىٰ لها بها، ووجوده فيها وعندها بفعله ـ وكذا إحاطته ـ لا بذاته، فميّز ذلك بكماله، وتفطّن لمختصر القول.

فمقام الفاعليّة والعلّية والمعلوليّة مقام تقييد، وليس في مقام الذات ذلك ولا سائر المتقابلات.

الشبهة الثانية: التخلّف محال، [فذات][2] الواجب واجبة الإفضاء إلىٰ كلّ حادث وجوباً سابقاً، فلا قدرة علىٰ غير الترتيب، والقول بالبداء يتضمّنه.

وليس الجواب بنفي الوجوب السابق، فإنّه لمّا لم يجب عن علّته لم يوجد ويحصل له الوجود الفعلي.

لكن قد عرفت ردّه، مع أنّ الوجوب السابق به، فلا ينافي القدرة علىٰ التغيير، والوجوب السابق ـ إن سلّم ـ لا يخرج عن الإمكان، [والصدور حينئذٍ][3] للأمرين؛ لأنه |الـ|تكليف الإيجادي، والثاني الإيجاد التكليفي.

هذا، وأنتم تقولون بأن عدم وقوع أمر لا ينافي القدرة عليه، فلا يحسن نفيكم له.

---

(١) في الأصل: «وجود».

(٢) في الأصل: «فلذات».

(٣) في الأصل: «والصدوح».

هذا، والوجوب السابق إمّا وجوبه كوني في أحد [أسباب الفعل][١]، أو إمكاني ومن مراتب الإمكان، ولا نهاية له في الفيض، وإن انقطع بحسب استناده للغير، لا بحسب إمكانه وكونه، فصحّ جريان البداء فيه في جميع مراتب أكوانه، من إمكانه، بل يجب لزومه له، فتدبّر، وهذه داخلة في الأولىٰ.

الشبهة الثالثة: لزوم التغيير في [علمه][٢] الذاتي تعالىٰ، إذ العلم أنّ الشيء سيوجد غير العلم بوجوده حين يوجد.

قلنا: قد سبق مبرهناً أنّهما واحد، وأنّ علمه ليس انفعالياً ولا مكتسباً ولا تابعاً للمعلوم، فهو عالم إذ لا معلوم مطلقاً، وجهة علمه بغيره واحدة، لا فرق بينهما باعتبار أصلاً ـ حتىٰ اعتباراً، وإنّما علمه نفس المعلوم، وقبله لا يقال بعدم العلم وهو الجهل، فهو فرع التحقق، وكل ذلك في [الـ]علم الإمكاني أو الكوني، وهو حادث، وليس هو بالذاتي، فلا اعتبار [مقايسة له][٣]، فهو نفس الذات، ولا ملاحظة للغير معها مطلقاً حتىٰ اعتباراً، لا بإثباتٍ ولا بسلب، فتدبّر وراجع. أمّا الدفع [بتبعية][٤] العلم للملعلوم فباطل.

هذا، وكلّ الإشكالات ترجع إلىٰ إشكال واحدٍ، وهو: أنّ الترتيب والزيادة والنقصان والتغيير المقتضي للزمان والحدثان، كيف يسند له تعالىٰ؛ للتنزّه عن جميع ذلك، ذاتاً وصفةً وفعلاً؟ فاستناد [الفيض][٥] علىٰ طبق الإفاضة والتأثير، فإذا استندت هذه إلىٰ الواجب علىٰ سبيل التدريج، فإمّا أن تكون الإفاضة والتأثير علىٰ سبيله ـ فهو تدريجي الصنع زماني الحقيقة، تعالىٰ وتقدّس ـ أو واقعةً دفعةً لا تدريجاً، فيمتنع أن يفعل شيئاً بعد آخر، أو يبدو له، وهذه أصل شبهتهم، وإن تشعّبت شُعباً.

{ أقول: } وإذا لحظت أنّ الصنع أحكامه في مقامه لا في مقام الذات؛ لتنزّهه عنهم ـ فلا شركة بينه وبينها لا ذاتاً ولا عرضاً، ومقام الظهور والجعل وراء مقام الذات، وكذا مقام الفاعليّة باقتضائها مفعولاً، وهي منزّهة عن جميع ذلك، وأنه لا رابطة بين الصانع والمصنوع، وليس هو وجوده ـ اندفعت الشُّبه.

---

(١) في الأصل: «الاسباب الفعلي».

(٢) في الأصل: «ذاته».

(٣) في الأصل: «له مقايسة».

(٤) في الأصل: «بتعيينه».

(٥) في الأصل: «الفيضات».

{ قال: } السيد الداماد في رسالة البداء بعد ذكره الإشكال: بـ «أنّ الله كما تقدّس ذاتاً وصفةً وفعلاً عن التدريج، لأنّه صفة الزمان المنزّه عنه، فكذا عن المعيّة الزمانيّة والدفعة الآنيّة، إذ ليس ذلك إلّا من جهة الزمان، ومن جهة الآن الذي هو حدّ من حدود الزمان، وهو متعالٍ عنه وعن الدهر. وماهية الحركة السيلان، وحقيقة الزمان امتداد التقضّي والتجدّد، وهما باتّصالهما موجودان في الواقع بهوية امتدادية غير قارّة، بالنظر لها لا يجتمع منها جزءان أو حدّان في حدٍّ واحد.

والحوادث الزمانيّة يختص كلّ منها بحدٍّ معيّن؛ لاستحقاق مادي وإمكان استعدادي، والله سبحانه الجاعل للمبدعات والكائنات جميعاً دهراً. وأمّا الكائنات فكلّاً منها في وقته الذي هو حدّ من حدود الامتداد الزماني الواقع في متن الدهر.

فكلّ مبدَع له ضربان من الحدوث الذاتي والدهري، وكلّ كائنٍ له أنحاء الحدوث الثلاثة: الذاتي والدهري والزماني. وليس في الدهر تقضّ وامتداد، ولولا الحركة والزمان لم يتصحّح حدوث زماني، فالتعاقب بحسب امتداد الزمان وقياس بعض لبعض فيه، لا بحسب الواجب.

وقد استبان ذلك في صحفنا الحكمية، أنّ الكلّ مجعول له، لا تدريجاً أو دفعياً زمانياً وما شاكلهما، بل علىٰ نحو وراء سبيل الوهم.

فقول اليهود: إنّ الله قد فرغ من الأمر، يتمّ لو كان في الدهر وفي حريم جناب الربوبيّة امتداد موهوم وحدود مفروضة، فيكون الإيجاد في حدّ، والفراغ والتعطيل في آخر، وذاك من الأوهام السوداوية، بل الأمر هناك علىٰ سنن الثبات والفعلية المحضة؛ فليس إلّا دوام الإفاضة، بدون تصوّر فراغ وتعطيل، والكلّ فائض منه علىٰ الاستمرار الدهري، علىٰ سنّة متعالية عن الوهم والامتداد الزماني.

وكلام النظّام ـ علىٰ نقل الشهرستاني[1] ـ لو لم يعن بقوله: دفعة واحدة، الدفعة الزمانية، بل الدهرية المتضمّنة المرّات الزمانية، والدفعات الآنية الأبديّة، وكان يقول: التقدّم والتأخر إنّما هو في حدوثها الزماني، لا حدوثها الدهري، مكان قوله: إنّما يقع في ظهورها دون حدوثها، لأصاب مرَّ الحقّ، لكن أخذ مقالته من أصحاب الكمون والبروز.

فبطل قولهم، وانقلعت شجرة شبهة التعطيل، وصحَّ استناد الزمانيات له، من غير انثلام

---

(١) «الملل والنحل» ج ١، ص ٧٠.

في قدسه ومحيطيته المطلقة»[١] انتهىٰ مختصراً.

وحاصله: أنّ التقضي إنّما هو نسبة بعض لبعض، وليس إسناده لله بهذه الجهة، لعموم الحدوث الدهري، والزماني خاصّ بملاحظته، فله جهتان، فليست المعيّة بزمانيّة، ولم يسبق الكلّ [زمانٌ][٢] مطلقاً.

{ أقول: } ستسمع عبارة النظّام علىٰ نقل الشهرستاني، فأمّا وجوب تنزيهه تعالىٰ مطلقاً عن الزمان وصفته، وكذا معيّته لخلقه، فلا يكون توسيطة ولا انطباقة، ولا دفعة آنيّة ولو اعتباراً؛ لاستلزامه الحقيقة، ولخلا منه مكان وغير ذلك، كما مرّ مفصلاً ـ فحقّ، لكنّه بريء من جميع صفات سكان الدهر أيضاً، وسائر عرصة الإمكان، فالله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه.

وأمّا كون الأزمان بملاحظة بعض لبعضٍ فحقّ، هذا بحسب الظاهر. أمّا في الباطن فبمعنىٰ تجدّد الفيض وعدم انقطاعه؛ لأنّ الموجود الممكن تعلّقي، مفتقر حال بقائه، فلم يحصل ثبات للكلّ دهراً، مع أنّ الحدوث الدهري ليس بحاصل للزمانيات، بل خاصّ بسكّان الدهر، كالعقول والنفوس والعالم بجملته، وهو نسبة المتغيّر للثابت؛ لعدم سبق زمان المجموعة.

فوجود الزمانيّات ـ حينئذٍ ـ وجود الأشخاص في كليّة النوع من جهة الإحاطة، بحسب الظهور والوحدة النوعية، وإن كانت شخصيّة بوجه، واتصف الزماني بالحدوث الدهري لعدم تحقّقه فيه، واختلاف الرتب يوجب التخالف في صفة الحدوث، وإن انقطعت الزمانيات دون الدهر انقطاع رتبة لا إعداماً، لوجودها في مقامها.

فجهة الثبوت للزمانيات إن أراد به هذا ـ من غير مقابلة واتحاد، بل كانقطاع قوىٰ النفس دونها ـ نافاه جعله لها ثبوتاً قبل، فإنّ ظاهره تشخّصها دهراً، ويدلّ عليه قوله في عبارة النظّام.

والسيّد منزّه عن القول بثبوت الأعيان قديماً، وربّما تسمىٰ بالصور الأسمائية عندهم.

وإن أراد من حيث إحاطة العلّة بمعلولها، فهذه لا تنافي قبول الزيادة، لأنه إنّما تجلّىٰ لها بها، ولا وجوب لها ذاتياً، وتجدّدها بحسبها. والله وراء ما لا يتناهىٰ بفعله وجعله له ـ كذلك ـ

---

(١) «نبراس الضياء» ص٥٨ – ٦١، باختصارٍ، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «زماناً».

بما لم يتناه، ولم يُحط بالأشياء ويظهر لها بذاته تعالىٰ.

ولا اعتبار لمعلول مطلقاً مع ذات العلّة، لا معلوم ولا مجهول، لا ثابت ولا متغيّر، بل كان لم يزل ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ما كان، ولا يزال كذلك، فالله خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه، وإن لم يخلّ من الملك بما لا يوجب [أعدمية][1] ولو اعتباراً، بل وملكه في مقام ملكه وإحاطته، بل فيه بفعله وإمدادٍ له [بربّه][2] فتدبّر، وسبق النصّ بذلك مع بيانه.

أمّا كون الله ليس فيه إلّا جهة الثبات والفعليّة المحضة فحقّ، إذ الفعل سابق القوّة، فليس بهذه الجهة إعدام، بل فيض دائماً، وبما يرىٰ ظاهر فينا، فليس [بإعدام][3] حقيقة، بل تطوّرات وجودية، فعاد الفيض لشأن واحد، وهو بذاته قاصر، بل عدم بملاحظته علّته كما هي مقتضىٰ العلّية والمعلولية، فهو لا شيء في رتبة العلّية ولا لا شيء، فلا يقال: نسبته ثبوتيّة أو لا ثبوتية، واعتبار جهة الظهور للمعلول وراء اعتبار الذات.

وبالجملة: فاعتبار النسبة بين أمرين بجهة [واحدة][4] ـ التي هي مبنىٰ بحثهم في هذه المسألة ـ يوجب المقابلة، واعتبار مع الله شيء ولو اعتباراً، وكله منفي ولو اعتباراً، بدونه ينتفي، مع ما شبّه به منكر البداء، فتأمّل.

والحاصل: أنّ في كلام الداماد من التدارك ما لا يخفىٰ، لما قاله في الأشياء المتعالية غير الزمانية، بل هي في مقامها بنسبتها، كالزمانيات في مقامها، وكلٌّ قابلٌ للزيادة، ولا خروج لممكن عن [الخروج عن] الإمكان، ولا ربط وشركة بين الله وخلقه بوجه أصلاً، حتىٰ تكون فيه الأشياء ـ بوجه ـ دفعة.

فإن أراد في الإمكان فلا نهاية له، وهو مادة كلية، وفيه ترتيب إمكاني لإمكانات الأشياء، لكن كونه مادة المواد والمادة الأولية لا اعتبار به، ومع ذلك فليس مقصد السيد ذلك، وكذا ما أوّل به عبارة النظّام وغير ذلك، فاكتفِ بالإشارة.

قال الملّا الشيرازي في السفر الأوّل من الأسفار ـ بعد ذكره الاختلاف في ربط الحادث بالقديم وصعوبتها ـ: «إنّ أسدّ الأقوال: استناد الحوادث لحركة دوريّة دائمة، ولا تفتقر هذه الحركة إلىٰ علّة حادثة، إذ لا بدوّ لها زماناً، فباعتبار دوامها استندت لعلة قديمة، وبحدوثها كانت مستندة للحوادث.

---

(١) في الأصل: «أعنيه».

(٢) في الأصل: «لربه».

(٣) في الأصل: «باعدم».

(٤) في الأصل: «واحد».

فإن سُئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة، مع الحكم كلّياً بأن كلّ حادث له علّة حادثة؟

قلنا: المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهيّة التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له، والحركة ليست كذلك، بل هي حادثة لذاتها، أي ماهيتها الحدوث والتجدّد، فإن كان ذلك الحدوث ذاتياً لم يحتجّ لعلّة حادثة، وإذا رجعنا لعقولنا، وجدنا ما ماهيته كذلك لا نحكم عليه بذلك، إلّا إذا عرض له تغيّر زائد، كالحركة الحادثة بعد أن لم تكن، بخلاف المتصلة الدائمة.

والحاصل أنّ التغيّر منتهٍ إلىٰ شيء ماهيته نفس التغيّر والانقضاء، فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علّتها حادثة، ولكونها نفس التغيّر صحّ كونها علّة للمتغيّرات، والماهيّة التي هي التغيّر هي الحركة، ولذا عرّفها بعض بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها.

أقول: هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة، لكنّه فيه بعدُ خلل كثير:

الأول: أن الحركة أمر نسبي، ليس لها في ذاتها حدوث وقدم إلّا بما أُضيفت له؛ لأنها خروج الشيء من القوة إلىٰ الفعل تدريجاً، فالخارج الشيء الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدّد المتجدّد.

والثاني: أن الحركة لمّا كانت بالقوّة، لا تتقدم علىٰ وجود حادث بالفعل، والكلام في العلّة الموجبة للشيء، والعلّة الموجبة له يجب كونها معه، فافتقر الموجود الحادث إلىٰ سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً، متقدّماً عليه طبعاً، ويجب كون وجوده أقوىٰ من وجود معلوله، وليست الحركة موجودة بالفعل.

الثالث: أن كلام هذا القائل يدلّ علىٰ دوام الحركة الدورية ذاتاً باعتبار، وبه استندت للعلة القديمة، وهو غير صحيح، إذ التجدّد البحت لا بقاء له أصلاً، فضلاً عن قدمه، وأمّا الماهية الكلّية فهي غير مجعولة ولا جاعلة، فلا عبرة باستمرارها.

الرابع: وأيضاً بُرهن علىٰ أنّ جوهر الفلك بصورته الوضعيّة الطبيعيّة غير باقٍ بشخصه، وكذا ما فيه من الأجرام الكوكبيّة وغيرها، وعلّة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي، وهو غير قديم، فقوله: علّتها قديمة، وقوله: إنّها غير مفتقرة لعلّة حادثة، غير صحيح»[1] انتهىٰ مختصراً.

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج ٣، ص١٢٨ - ١٣١، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: لكن لا ترد عليه هذه الاعتراضات، وإن لم نختره، فكونها [نسبيةً][١] لا يمنع هويتها الاتصالية، ثابتة ليست بالقوّة المحضيّة، والحادث حين حدوثه قبلُ بالقوة، والعلّة الحادثة مع الحادث الحركة باعتبار العارض وملاحظة التقضّي، فما حقيقته ذلك له جهتان -كما هو الفرض -: جهة اتصالية بغير ملاحظة العارض، ولها - حينئذٍ - بقاء، والجهة الأُخرىٰ تجدّدية، فالفلك قديم زماني، وإن كان حادثاً ذاتياً ودهرياً، وإن رُدّت العبارة لعبارة الداماد ﷺ السابقة، كان الحادث الزماني حادثاً بهما أيضاً، [ويمكن ردّها][٢] كما هو ظاهر، مع أنّ بعض ما ردّ به يرد عليه، كما سيأتي.

كما قال الصدر بعد ذلك: «والحقّ أنّ الأمر المتجدّد - هويةً وذاتاً - وجود الطبيعة الجسمانيّة التي لها حقيقة عقلية عند الله، ولها هوية اتّصاليّة تدريجيّة في الهيولىٰ. وهذه الطبيعة، وإن لم تكن ماهيّتها ماهيّة الحدوث، لكن نحو وجودها هو التجدّد والحدوث، كما أنّ الجوهر - ذهناً - غير مستغن عن الموضوع، بخلافه خارجاً.

وكما أنّ وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء شدة وضعفاً، وماهيته ليست كذلك، فكذا بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته، لا بصفة عارضة إلّا بحسب الاعتبار والتحليل، وماهيته ليست كذلك، فهذا الوجود لقصور هويته لا يكون إلّا تدريجيّاً.

لست أقول: إن ماهيته تقتضي التجدّد والانقضاء، مع قطع النظر عن أمر زائد عليها، حتىٰ يستشكل أحدٌ بأنّا قد نتصور طبيعة جسمانيّة بماهيّتها، ولا يخطر ببالنا التجدد، كما لا يخطر ببالنا البقاء لها، فكيف تكون من الصفات اللازمة لها؟ فإنّه اشتباه بين ماهيّة الشيء ووجوده، إذ حقيقة الوجود لا تحصل ذهناً، إذ تشخّصه بذاته، وما يحصل في الذهن قابل للشركة والعموم، فلو حصل الوجود متمثلاً في الذهن، يلزم كون الجزئي كليّاً، والخارج ذهناً، والوجود ماهيّة. والكل ممتنع»[٣] انتهىٰ مختصراً.

أقول: وحاصله: أنّ الحركة الجوهريّة ثابتة، فالطبيعيّة وجودها تجدّدي لا بانضمام أمرٍ و[ملاحظة][٤] كم أو كيف، بل بذاتها، فقد وافق ذلك [القائل بالتجدّد][٥] إلّا أنه جعله في الذات، وجعله جهة الثابت الحقيقة الفعليّة الثابتة، فاحتاج - حينئذٍ - إلىٰ جهة ربط ما

---

(١) في الأصل: «نبي». (٢) في الأصل: «وتمكن ردهما».

(٣) «الأسفار الأربعة» ج٣، ص١٣١ - ١٣٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «ملاحظته». (٥) في الأصل: «القابل للتجدد».

[حقيقته][١] التجدّد ذاتاً بالحقيقة [الفعلية][٢]، فهو جعل علّة ربط الحادث بالقديم ـ كما صرَّح به في الحكمة العرشيّة[٣] وغيرها ـ الحركة الجوهريّة، وقِدم الحقائق الثابتة غيره [للحركة][٤] الدورية، وأنّها ذات جهتين، فيلزمه عدم جعل الماهيّات أصلاً، والبحث في تعلّق الحقائق به تعالىٰ.

ثمّ إذا كانت الطبيعيّة مجعولة بذاتها فوجودها تدريجي، وهو ممّن يقول: إنّ التحقق للوجود، وهو المجعول، كيف لا يحصل الجعل لحدوثها وطبيعتها وماهيّتها، والماهيّة تَبَع، فلابدّ من سبب حادثٍ وعلة حادثةٍ.

ومرّ بطلان الصور العلميّة في باب صفات الذات[٥]، ولا ينفعه إثبات الحقائق، بل هو بمذهب أهل الأحوال والأشاعرة أقرب، والماهيّة الكليّة غير مجعولة ـ أي ذاتاً ـ وإلّا فهي مجعولة عرضاً، فاستمرارها تجدّدي، وكلام تلميذه ملّا محسن في عين اليقين كذلك، وبنوا علىٰ إثبات الحقائق مسائل، مع أنها غير متحققة، وقد يُعبّر عنها بعض بالأعيان الثابتة أو الصور الأسمائية.

تحقيق المؤلف للمسألة

بل الحق في أصل هذه المسألة بما عرفت متفرقاً، من أنّه لا مقابل له تعالىٰ ولا ضدّ، وأنه علىٰ ماكان، وأنه ليس بين الوجوب والحدوث اشتراك أصلاً، بل الله خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه، ففعليّته وقدرته بذاته، لا باعتبار غيره، وإلّا ارتفع الوجوب، ولزم الدور وغيره.

فلا يقال: ما الرابط بين القديم والحادث؟ إذ قيامه به قيام افتقار وصدور خاصّة، فهو لا شيء بملاحظة الذات وجهة الصدور، أي مبدؤه الذاتي، لا بمعناه الإضافي وملاحظة ظهور المصدر بما أوجد، وهو منشأ الشبهة التي أوجبت لهم ذلك، فالمعلول لا يصل لرتبة العلّة، بل هي على ما كانت من الوحدة الحقّة، حال وجود المعلول وبعده، فليس حينئذٍ منافٍ، لا معلوم ولا مجهول ولا عدم ولا وجود ولا ثابت ولا متجدّد.

ثمّ أوجد المشيئة، وهي الإبداع وإيجاد المعلول الأوّل ـ عنصر الأشياء كلّها ـ ثمّ تنازل

---

(١) في الأصل: «حقيقة».

(٢) في الأصل: «العقلية».

(٣) «الحكمة العرشية» ص ١٥.

(٤) في الأصل: «لحركة».

(٥) «هدي العقول» ج ٥، الباب الثاني عشر.

الفاضل في كلّ رتبة بلطفه، وما أقامه من الشروط، والله الموجد، والعوالم متطابقة، وليس بين كلّ رتبتين فصل أو وصل، وكذا بين الواجب وخلقه، ونور المشيئة عمّ الكل، كلّاً في مرتبته، وإن تعاكست الأشياء، فهي جهة ظهور الذات.

فلا يقال: لها وجود في رتبتها ـ كاعتبار العقل بالملكة مع العقل بالفعل مثلاً والرابطة بينهما، وكذا قوىٰ النفس وهي*، فإنّ وحدتها نوعيّة، ولا ينافيها تجدد القوىٰ، بل ترجع لقوّة واحدة قائمة بها قيام ظهور ـ وتجعل لا شيء لها في رتبة النفس [مستكملة] فتأمّل، وإلّا فجميع الحادثات مفتقرة ـ حال البقاء ـ إلىٰ الإمداد، وهو تجدّد، وإن اختلف معنىً، في الزمان وغيره، حتىٰ الحركة الجوهرية فبمحرّك خارج.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: الزمان نسبة المتغيّر للمتغيّر، وبملاحظة عالم الملكوت ـ وهي نسبة المتغيّر للثابت ـ ينقطع اعتبار الحركة بمعانيها، وكذا نسبة العقول لعالم الأمر، كالقطرة من غيره، فالعالي فيه ما في السافل بالإحاطة الظهورية، إلىٰ ما لا نهاية، فإحاطته به فعلية لا بحسب ذاته، ولا ينافي دوام الإمداد منه، وإن كان بمقام أنزل، وإلّا لم يكن عالياً ومحيطاً به، وفيه فضل نوري. وليس الظهور إلّا بمحض التجلّي، لا بتجزئةٍ فيتناهىٰ، أو [بتروٍّ][1] فيصل أو ينقطع، بل بمحض التجلّي النوري في أقل من لمح البصر بوجه. ولـمّا دام الإمـداد، وإن لم يختلف بحسب المبدأ، لأن الموجد واحد لا يقطع [جوده][2] ولا شريك له، فلم تظهر تفرقة.

فلابدّ [في][3] الإبداع من تجدّد، والتجدّد الزماني علىٰ مجرىٰ الإمداد الغيبي، علىٰ اختلاف الأطوار.

فلا يقال: للأشياء دفعةً سرمديّة بها استندت، وجهة أُخرىٰ، أو لها حقائق ثابتة. بل الله وراء مالا يتناهىٰ؛ لعدم انقطاع جوده ولا ينقطع فعله، وقد عرفت بطلان: أنّ كـل بسـيط حقيقي كل الوجود.

فإن أرجعت الدفعة السابقة إلىٰ فعلية المعلول الأوّل، فإنّه كلّ مَن دونـه أيـضاً حـال وجود الفاضل أيضاً، فإنّ الكلّية التي يعنيها ليست كلّية، وصدور، لا قيام اتحاد ولا عرض، ولا ماهيّة بوجود، ولا لازم بملزوم، ولا غـير ذلك مـن أنـواع القـيام الحـادث، وقـيام الله وظهوره فيها إنّما هو بواسطة فعله لا بذاته، فهو محال، وهذا القيام لا يوجب ربـطاً ذاتاً،

(*) يعني قوىٰ النفس مع النفس.

(١) في الأصل: «بتر».

(٢) في الأصل: «وجوده».

(٣) في الأصل: «من».

وتجدّد الشيء بذاته وكونه نفس التجدّد لا يوجب صحّة الرابطة، بزعمه الكاذب، علىٰ أنه لا [بمقتضٍ][١] ذاتي، بل من غيره، وهو متجدّد بالنسبة له، فافهم.

| فلا | اتحاد وممازجة، بل إحاطة وقدرة، بظهور الذات في المجالي والصفات، بما ظهر لها بها.

وتأمّل في الكلّي وأفراده ـ علىٰ سبيل التمثيل ـ في الجملة، ففعليّة المعلول الأول افتقارية حدوثية، وإن لم يكن فصلاً، فلا اعتبار لها بجهة المصدرية الذاتية الفاعلية، إذ لا وصل، فلا تصحّ النسبة حينئذٍ، إلّا بجهة ظهور الظاهر بما ظهر، وهو وراء اعتبار الذات، وإلىٰ ربّك المنتهىٰ، فلا دوام وثبوت انقطاعي، ولا تجدد في ذات الواجب، إذ الكل شأن واحد مفتقر له، والله الممسك بقدرته والحافظ.

وتأمّل في ترتيبات الأشياء وارتباطها سبباً ومسبَّباً، وقصور كلٍّ عن الآخر وانقطاعه، بحيث لا يكون له اعتبار في [رتبته][٢]، فهو أوّل السبيل لذلك.

فما طوّلوه من المباحث في هذه المسألة ـ حتىٰ وضعوا [الرسائل][٣]، واشتهرت بربط الحادث بالقديم ـ لا طائل تحته، بعد أن تتأمّل فيما سبق وأشرنا لك، فإنّ ذلك يقتضي مقابلة، وقيام المصنوع في رتبة الصانع ولو اعتباراً، وليس كذلك، بل منزّه عنه حتىٰ اعتباراً.

والحاصل: أنّ بطلان كلام الملّا لا خفاء فيه، وكلّه جدال بالباطل يحققه قول ابن عربي، والممكن لا شيء له من ذاته، لا حركة ولا غيرها حتىٰ الإمكان، ولا ربط بين الذات الواجبة والممكن وجهة الصدور، وملاحظة جهة إمكان وحدوث وصفة للذات المادية، لا لذات الله تعالىٰ، وقيامها به قيام افتقار وصدور، لا كقيام ممكن [بممكن][٤] من أي قسم.

وظهور الله بفعله بما ظهر لها بها [لا][٥] بذاته، وهذا القيام لا يوجب الربط المتوهَّم، فإنّه فرع الشِركة ذاتاً أو بوجه، وهو محال. وكونه نفس التجدّد أو له جهة ثبوت لا يوجب الربط، بل عدمه؛ لِما قلناه.

هذا وترجع جميع أحكام الممكنات وذواتها للمشيئة؛ مادة الكلّ، والله أوجدها بنفسها، وليست ذاته تعالىٰ.

---

(١) في الأصل: «يقتضي».

(٢) في الأصل: «رتبة».

(٣) في الأصل: «الوسائل».

(٤) في الأصل: «ممكن».

(٥) في الأصل: «الا».

إلزام إبطالي للقائلين بالدفعة حتىٰ أنكروا البداء وتجدد الإبداع

لو كان وجود الأشياء كما يقولون، كيف يكون الواجب واحداً حقيقياً، بل تدريجي الوجود؛ للدفعة التي [يعنونها][1] وإن قالوا بالترتيب للأشياء في نفسها فلا دفعة، ويلزمهم من قولهم الوقوع في ما فروّا منه، من إثبات تجدّد في ذاته.

وكيف تكون المادة الطبيعيّة قابلة للصور، وظهورها ـ تدريجاً ـ مرتّباً، وقد كانت ـ بزعمه ـ دفعيّاً، لا تقدّم لشيء علىٰ آخر؟ فمن أين جاء هذا في عالم الأجسام بقضّه؟

بل لو كانت كما يقوله لزم عدم وجود المجرّد؛ للدفعة الانقطاعية التي عناها، وكان يلتزمه، ويلزمه أن لا تنسخ شريعةٌ أُخرىٰ، وإلّا لزمه الارتباط والترتيب والبداء، وكون جميع الأحكام متّحدة، مع أنّ الأفراد مختلفة صفةً وجامعيةً.

هذا، وليس مطلق الترتيب بموجب للزمان والانفصال الموجب للتعطيل، كترتيب الأنوار إحاطة ـ فأحكامها تخالف ـ حتىٰ ينتهي للواجب، فهو عالم بها حيث لا وجود لها ولا اعتبار، لأنه عين علمه الذاتي من غير فرقٍ بوجه ما، فهو عالم بالكّل حيث لا وجود لها ولا اعتبار، لتعاليه عن الضمير، ولا يوصف هذا بالدفعة ولا بغيرها، لأنه نفس الذات، بل |هو| تعالىٰ محيط بالكّل قبل كونه، ثم أوجد كلّاً في مقامه، من غير فصلٍ أو وصل، وإلّا فلا تأخّر. فإنْ أُريد بمعنىٰ الدفعة هذا، فمع غلط اللفظ، لا يناسبه القول بالتفصيل فيها.

والحاصل: [أنّ إحاطته فعلية][2] بالأشياء، لا وهي في ذاته ولازمة [بوجه][3] بل كلٌّ في مقامه، ولا اعتبار له بمقام الذات، والعلم الحادث نفس المعلوم، والتفصيل والترتيب بجهة المعلول ورتبته الصدورية المتأخرة عن تلك، بل لا اعتبار لها ـ حينئذٍ ـ بوجهٍ؛ لِما عرفت.

واعتبر بنفسك البسيطة الواحدة، وقواها المرتبة ـ وإن رجعت لقوة ـ وعدم منافاتها لوحدة النفس مع قيامها بها، مع عدم الفصل والوصل، وإلّا لم تكن قوّتها وصفتها الدالة عليها. وكذا الشمس وضوؤها يُفِدْك إنموذج المسألة ومثالها، وقد دلّك علىٰ آياته في الأنفس والآفاق.

فتأمّل فيما قلناه، |يظهر| لك ما في تلك الأقوال ومنشأ شبهة البداء، فإنّه من اعتبار

---

(١) في الأصل: «يعينوها».

(٢) في الأصل: «أنه حاط وفعليه».

(٣) في الأصل: «بوجهه».

المعيّة والمشاركة، وقد عرفت بطلانها، والله الموفق والهادي.

ثم نُرجع الكلام في البداء بطور آخر تفصيلي:

فنقول: إنّ البَداء ـ بالمدّ ـ علىٰ وزن: السماء، مصدر: بدا له في الأمر، أي نشأ له فيه رأي، كالبدء والبداءة، أو مصدر: بدا، بمعنىٰ ظهر، كذا في القاموس[١]. ولا تستعمل هذه اللفظة إلّا باللّام.

وعن النووي في تهذيب الأسماء واللغات: «قال أهل اللغة: بدا الشيء بدوّاً ـ بتشديد الواو ـ كقعد قعوداً، أي: ظهر، وابتديته: أظهرته. وبدا له في الأمر، بلا همز، بداءً وبداً ـ بالمدّ والقصر، حكاه عياض ـ أي حدث له فيه رأي لم يكن. وهو ذو بدَوات، أي يتغيّر رأيه.

ومنه قوله في مسح الخف: (امسح سبعاً وما بدا لك)[٢]، والبداء محال علىٰ الله تعالىٰ»[٣] انتهىٰ.

{ أقول: } قال أبو السعادات ابن الأثير الجزري في كتاب النهاية: «في حديث الأقرع والأبرص والأعمىٰ: (بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم) أي: قضىٰ بذلك، وهو معنىٰ البداء ها هنا، لأن القضاء سابق. والبداء: استصواب شيء عُلم بعدَ أن لم يُعلم، وذلك علىٰ الله عزّ وجلّ غير جائز.

ومنه الحديث: (السلطان ذو عُدْوان وذو بُدْوان) أي: لا يزال يبدو له رأي جديد»[٤] انتهىٰ.

أقول: وبالجملة: فهو في اللغة: ما يبدو بعد ذلك ويظهر، عن عدم علم، أو عن ندامة علىٰ فعل خلافه، ويرجع للأول، وهو بهذا المعنىٰ غير جائز علىٰ الله تعالىٰ إجماعاً، منّا ومنهم بلا نزاع؛ لاستحالة الجهل عليه تعالىٰ وحصول التجدّد له الموجب للقوة، المنافي للوجوب الذاتي، وغير ذلك.

وكلّ من ينسب لنا القول بصحّته عليه تعالىٰ بهذا المعنىٰ، فهو كذب وافتراء، كما يظهر لمن راجع مصنّفات علمائنا قديماً وحادثاً، ككتاب الذريعة للمرتضىٰ[٥] ﵀، وعدّة

---

(١) «القاموس المحيط» ج ٤، ص ٤٣٧، باختصار. (٢) «سنن أبي داود» ج ١، ص ٤٠، ح ١٥٨، بالمعنىٰ.

(٣) «تهذيب الأسماء واللغات» ج ٣، ص ٢٣، مادة «بدا» باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «النهاية» ج ١، ص ١٠٩، مادة «بدا»، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «الذريعة» ج ١، ص ٤٢١ - ٤٢٢.

الشيخ[1]، ونهاية العلّامة[2]، وكتب الصدر[3]، والداماد[4]، وملّا محسن[5]، وابن أبي جمهور، كالمجلي[6] وغيره، والبحار[7]، وشرّاح الأُصول، كمحمّد صالح[8]، وملّا خليل[9]، والصدر والداماد، وملّا رفيع[10]، والمحمّدين الثلاثة[11]، وغيرهم.

نعم، يلزم جميع السنّة القول بثبوت البداء لِلّهِ تعالىٰ بهذا المعنىٰ، أي: العلم بالشيء بعد عدم العلم به، أمّا الأشاعرة[12] فلجعلهم علمه تعالىٰ زائداً ذاتاً، فهو بذاته غير [عالم][13]، بل عالم بعلم زائدٍ، خصوصاً من جوّز[14] قيام الحوادث بذاته تعالىٰ، وكذا المعتزلة[15]، لقولهم بزيادة الأحوال، فهو يظهر له بعد جهل.

{أقول:} قال إمام المشككين ـ ومقدام الشياطين ـ الرازي، في خاتمة المحصّل، حاكياً عن سليمان بن جرير الزيدي، أنّه قال: «إنّ أئمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم، لا يظفر معهما أحد عليهم:

الأُولىٰ: القول بالبداء، فإذا قالوا: إنّه سيكون لهم قوة وشوكة، ثم لا يكون الأمر علىٰ ما أخبروه، قالوا: بدا الله فيه.

والثانية: التقيّة، فكلّما أرادوا شيئاً تكلّموا به، فإذا قيل لهم: هذا خطأ، أو ظهر لهم

---

(١) «العدّة في أُصول الفقه» ج٢، ص٤٩٥ – ٤٩٦.

(٢) «نهاية الوصول إلىٰ علم الأُصول» مخطوط، ص٤٨٨.

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٨؛ «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٣٩٨ – ٣٩٩.

(٤) «القبسات» ص٤٢٣؛ «نبراس الضياء» ص٥٧ – ٥٨.

(٥) «الوافي» المجلد: ١، ص٥٠٧.

(٦) «المجلي» طبعة حجرية، ص٣١١ – ٣١٢.

(٧) «بحار الأنوار» ج٤، ص١٢٣.

(٨) «شرح المازندراني» ج٤، ص٣١١.

(٩) «حاشية عدة الأُصول» مخطوط، الورقة: ١٦٤؛ «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٢١.

(١٠) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط، الورقة: ١٣٥.

(١١) «الكافي» ج١، ص١٤٦، باب البداء؛ «الاعتقادات» للصدوق، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج٥، ص٤٠؛ «العدّة في أُصول الفقه» للطوسي، ج٢، ص٤٩٥ – ٤٩٦.

(١٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٤٤؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٦٩.

(١٣) في الأصل: «علم».

(١٤) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٦١؛ «المحصّل» ص١١٧.

(١٥) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٩٢؛ «المحصّل» ص١٣٤.

بطلانه، قالوا: إنّما قلناه تقية»[1].

{أقول:} ولعمري إنّ البداء إن أراد به معناه اللغوي فحاشاهم، كما أشرنا لك، ولولا التطويل لنقلت لفظ العبائر، ولكن كلامه يصرّح علىٰ أنّه ليس بذي تتبع ومعرفة ولا تثبّت. وإن أراد بالمعنىٰ المصطلح عليه ـ كما صرّحت به نصوصهم ونصوصنا ـ فهذا لا ينكره أحد، وصرّح به القرآن كما ستسمع، إلّا من يقول بنفي كتاب المحو والإثبات وعدم جواز النسخ، وينفي الاختيار عن الله تعالىٰ، وأنّ يد الله مغلولة ـ كمقالة اليهود ـ وأنّ الممكن لا يقبل الزيادة.

فإن التزموا ذلك فهم أخبث من اليهود، وإن أقرّوا به فقد أقرّوا بالبداء، وقد صرّحت به أحاديثهم، كما يظهر لمتتبع سننهم وصحاحهم وتفاسيرهم وكتب اللغة، ولعلّنا ننقل بعضاً فيما سيأتي، فترصّد.

وأمّا التقيّة فليس من خصائص هذه الفرقة، بل اختيار غيرهم من بعض فرق الزيديّة وغيرها، كما حكاه علّامتهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل[2]، وصرّح بها القرآن في: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾[3] و﴿إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾[4]. وصرّح بها أيضاً ـ في تفسير هذه الآية ـ البيضاوي[5] والكشاف[6] وابن كثير[7] والنظّام[8]، ونقلوا روايات عمّار، بعضٌ ببسط، وآخر بإشارة واختصار، وجميع ذلك ظاهر لمن راجع كتبهم[9]، فإنّ صحتها لحقن الدم والنفس من بديهيات الفطرة.

ولقد وضعنا فيها رسالة مفردة نقلنا فيها عبائرهم، وما يدلّ عليها من أحاديثهم صريحاً وفحوىً، كما روي[10] في صحاحهم وسننهم من وجوب الطاعة للأمير ولو كان فاسقاً، فهذا لا يصحّ وينطبق إلّا علىٰ التقيّة. والرسالة ذهبت في وقعة البحرين، والعزم علىٰ

---

(١) «المحصل» ص ١٩٢ - ١٩٣، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الملل والنحل» ج ١، ص ١٧١، نسبه إلىٰ المختارية من فرق الكيسانية.

(٣) «النحل» الآية: ١٠٦. (٤) «آل عمران» الآية: ٢٨.

(٥) «تفسير البيضاوي» ج ١، ص ٥٥٨. (٦) «تفسير الكشاف» ج ٢، ص ٦٣٦.

(٧) «تفسير القرآن العظيم» ج ٢، ص ٥٦٨. (٨) انظر: «تفسير غرائب القرآن» ج ٢، ص ٣٠٩.

(٩) انظر: «الوسيط في تفسير القرآن» ج ١، ص ٤٢٨؛ «الجامع لأحكام القرآن» ج ٤، ص ٥٧.

(١٠) «صحيح مسلم» ج ٣، ص ١١٧٢، ح ١٨٤٦؛ «ص ١١٧٣، ح ١٨٤٧؛ ص ١١٧٤، ح ١٨٤٩.

تجديدها، وبالله الاستعانة. ولولا أنّ ذكرها ها هنا استطرادي لبسطنا الكلام فيها، وفي هذه الاشارة كفاية، فإنّ عنادهم وإنكارهم لما هو أشهر من الشمس غير خفي، وليس هذا [بأوّله][1]. وأعجب من ذلك أنّا لا نجوّزها في الدماء بوجهٍ.

ومنهم من لم يلزم مرتكبها فيه بشيء، وإن منع لحقن الدم، وإن لزم ذهاب آخر، كما هو ظاهر النظّام في تفسيره، وخلاف علمائهم[2] في كتاب القتل، فيما لو أكره السلطان رجلاً علىٰ قتل آخر ظلماً.

ولنكتف هنا بنقل عبارة النظّام في تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعدِ إيمَانِهِ إلَّا مَن أُكرِهَ﴾ الآية[3]: «إنّه سبحانه من كمال عنايته بخلقه أراد ان يفرّق بين الكفر اللساني وحده، وبين اللساني المنضم لهُ القلبي، فقال: ﴿مَن كَفَرَ بِاللهِ﴾. واختلف العلماء في إعرابه:

فالأكثر علىٰ أنه بدل؛ إمّا من ﴿الَّذِينَ لَا يُؤمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ﴾[4] ـ وما بينهما اعتراض، والمعنىٰ: إنّما يفتري الكذب من كفر، واستثنىٰ منهم المُكرَه، فلم يدخل في حكم الافتراء، ثم قال: ﴿وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالكُفرِ صَدراً﴾[5] أي: طاب منه نفساً واعتقده ﴿فَعَلَيهِم غَضَبٌ﴾ ـ وإمّا من المبتدأ الذي هو ﴿أُولَئِكَ﴾، أو من الخبر الذي هو ﴿الكَاذِبُونَ﴾.

وقيل: منصوب علىٰ الذم، أي: أخصُّ وأعني مَن كفر.

وجوّز بعضهم أن تكون ﴿مَنْ﴾ شرطية، والجواب محذوف لأنّ جواب ﴿مَنْ شَرَحَ﴾ دالٌّ عليه، كأنه قيل: من كفر بالله فعليه غضب، إلّا مَن أُكرِهَ، ﴿وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالكُفرِ صَدراً﴾.

وإنّما صحّ استثناء المُكرَه من الكافر، مع أنه ليس بكافر؛ لأنه ظهر منه بعد الايمان ما مثله يظهر من الكافر طوعاً، فلهذه المشاكلة صحَّ الاستثناء.

قال ابن عباس: نزلت في عمّار بن ياسر، وذلك أنّ المشركين أخذوه وأباه ياسراً وأُمّه سمية، وصهيباً وبلالاً وخباباً وسالماً، فعذّبوهم، فأمّا سميّة فانها ربطت بين بعيرين، ووُجئ قُبُلَها بحربة، وقيل لها: إنّك أسلمت من أجل الرجال، وقُتلت وقُتل زوجها ياسر، وهما أوّل قتيلين في الإسلام. وأمّا عمار فإنّه أعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرهاً، فأُخبر رسولُ الله ﷺ

---

(١) في الأصل: «تأوله».

(٢) انظر: «تحفة الفقهاء» للسمرقندي، ج ٣، ص٢٧٨؛ «حلية العلماء» ج ٧، ص ٤٦٩ ـ ٤٧٠؛ «رحمة الأُمة» ص ٢٦٣؛ «الوجيز» ج ٢، ص ١٢٤.

(٣) «النحل» الآية: ١٠٦.

(٤) «النحل» الآية: ١٠٥.

(٥) «النحل» الآية: ١٠٦.

بأن عمّار أكفر، فقال: (كلّا، إن عمّاراً مُلئ إيماناً مِن قرنه إلىٰ قدَمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه).

فأتىٰ عمّارٌ رسولَ الله ﷺ وهو يبكي، فجعل رسول الله ﷺ يمسح عينيه، وقال ﷺ: (إنْ عادوا لك فعد لهم بما قلت).

فمن هنا حكم العلماء بأن الإكراه يجوّز التلفّظ بكلمة الكفر، وحدّ الإكراه أن يعذّبه بعذاب لا طاقة له به، كالتخويف بالقتل والضرب الشديد وسائر الإيلامات القوّية، وأجمعوا علىٰ أنّ قلبه عند ذلك يجب أن يكون متبرئاً عن الرضا بالكفر، وأن يقتصر علىٰ التعريض ما أمكن، مثل أن يقول: إنّ محمّداً كذّاب، يعني عند الكفّار، أو يعني به محمّداً آخر، أو يذكره علىٰ نيّة الاستفهام بمعنىٰ الإنكار، وإذا أعجله من أكرهه عن إحضار هذه النية، أو لأنه لمّا عظم خوفه زال عن قلبه ذكر هذه النيّة كان ملوماً، وعفو الله متوقّع.

ولو ضيّق المكرِه عليه حتىٰ يصرّح بالكفر من غير توريةٍ، وطلب منه أن يقول: لا أُريد بقلبي سوىٰ ما أذكر بلساني، فها هنا يتعيّن إمّا الكذب، وإمّا توريط النفس للعذاب. فمن الناس من قال: يباح له الكذب حينئذٍ، ومنهم من قال: ليس له ذلك، واختاره القاضي، لأنّ الكذب إنّما يقبح لكونه كذباً، فوجب أن يقبح علىٰ كل حالٍ، ولو خرج عن القبح لجاز أن يفعل الله الكذب لمصلحة ما، فلا يبقىٰ وثوق بوعده ووعيده.

وللإكراه مراتب:

منها: أن يجب الفعل المُكره عليه، كما لو أُكره علىٰ شرب الخمر وأكل الميتة؛ لِما فيه من صون النفس، مع عدم الاضرار بالغير، ولا إهانة لحق الله.

ومنها: أن يصير الفعل مباحاً لا واجباً، كما لو أُكره علىٰ التلفّظ بكلمة الكفر، لما روي: أنّ بلالاً صبر علىٰ العذاب، وكان يقول: أحَد أحد، حتىٰ ملّوه وتركوه، ولم يقل الرسول ﷺ: بئسما فعلت، بل عظّمه، ولأنّ في ترك التقية والصبر علىٰ القتل والتعذيب إعزازاً للإسلام.

ومنها: أنه لا يجب ولا يباح، بل يحرم، كما لو أُكره علىٰ قتل إنسان، أو علىٰ قطع عضو من أعضائه، فها هنا يبقىٰ الفعل علىٰ الحُرمة الأُصليّة، وحينئذٍ لو قَتَلَ، فللعلماء قولان:

أحدهما: لا يلزم القصاص، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي في أحد قوليه، لأنه قتله دفعاً عن نفسه، فأشبه قتل الصائل، ولأنه كالآلة للمكره، ولذلك وجب القصاص علىٰ المكرِه.

وثانيهما: وبه قال أحمد، والشافعي في أصح قوليه، أنّ عليه القصاص؛ لأنه قتله عدواناً لاستبقاء نفسه، فصار كما لو قتل المضطرّ إنساناً فأكله.

ومن الأفعال ما لا يمكن الإكراه عليه، وهو الزنا؛ لأنّ الإكراه يوجب الخوف الشديد، وذلك يمنع من انتشار الآلة، فلو دخل الزنا في الوجود عُلم أنه وقع في الاختيار لا بالإكراه. والأصح أنّ الإكراه فيه متصوَّر، وأنّ الحدّ يسقط حينئذٍ.

وعن أبي حنيفة: أنه إن أكرههُ السلطان لم يجب الحدّ، وإن أكرهه بعض الرعيّة وجب»[1] انتهىٰ.

أقول: وفي بعض كلامه نظر، ليس بالمقصود هنا، وإنّما القصد أنهم يثبتونها ويقرّون بها نصّاً وقرآناً.

نعم، المثبت لله البداء بالمعنىٰ السابق نقله صاحب الملل والنحل[2] عن بعض فرق الغلاة، وكذا العضدي عن [البدائية][3] من فرق الغلاة، وكذا في المواقف.

قال المحقق الشريف في شرح المواقف: «أي جوّزوا أن يريد الله شيئاً، ثم يبدو له، أي: يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له، ويلزمه أن لا يكون الربّ عالماً بعواقب الأمور»[4] انتهىٰ.

قال العلاّمة السيّد الشوشتري، في كتاب مصائب النواصب: «إنّ الإماميّة لا تقول بالبداء، وإنمّا تقول به الغلاة، والمراد بالبداء الذي ينسب الىٰ الغلاة القول به: هو ما يستلزم جهله سبحانه بعواقب الأمور، لا ما لا يستلزمه، كالبداء بمعانيه الصحيحة الآتية، وكل هذا يدلّ علىٰ براءة الإماميّة ممّا قذفوهم وكذبهم، ومثل هذه الأقوال تناسبهم، لا الإماميّة، كما يظهر لمن له أدنىٰ تتبع، وبعض الانصاف».

قال: قال المحقّق الطوسي في نقد المحصّل، مجيباً عن كلام إمام المشكّكين السابق: **«إنّ الإماميّة لا يقولون بالبداء، وإنّما القول بالبداء ما كان إلّا في رواية رووها عن جعفر الصادق عليه السلام: أنه جعل إسماعيل القائم مقامه بعده، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسىٰ عليه السلام، فسئل عن ذلك، فقال: (بدا لله في أمر إسماعيل). وهذه رواية، وعندهم أنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً»[5] انتهىٰ.**

قال المحقّق السيّد الداماد في نبراس الضياء في مسألة البداء [بعد] نقله عن المحقّق

---

(١) «تفسير غرائب القرآن» ج٤، ص٣٠٨ - ٣١٠، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الملل والنحل» ج١، ص٢٠٤.

(٣) في الأصل: «البداية».

(٤) «شرح المواقف» ج٨، ص٣٨٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «تلخيص المحصّل» ص٤٢١ - ٤٢٢، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

ذلك: «إنّه غريب مثله عن مثله، وإنّ البداء وارد في أخبار جمّة، بلغت التواتر. وأمّا الحديث الذي نقله فلم نجده في كتب الإماميّة، وكيف يجعله إماماً والأئمّة عليهم السلام معدودة، معيّنة الأسامي من زمن الرسول صلى الله عليه وآله، بل قبل البعثة؟ إنني لم أجد تلك الرواية وفيها وقوع البداء فيما بلّغوه.

وأمّا أمر إسماعيل، كما قال الصدوق في التوحيد في باب البداء: ومن ذلك قول الصادق عليه السلام: (ما بدا لله أمر، كما بدا له في إسماعيل ابني)، يقول: ما ظهر لله أمرٌ كما ظهر له في إسماعيل ابني، (إذ اخترمه قبلي، ليعلَم بذلك أنه ليس بإمام بعدي)[1].

وقد روي لي من طريق أبي الحسين الأسدي في ذلك شيء غريب، وهو أنّه روىٰ أنّ الصادق عليه السلام قال: (ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل أبي، إذا أمر أباه إبراهيم بذبحه، ثم فداه بذبح عظيم).

وفي الحديث ـ علىٰ الوجهين جمعياً ـ عندي نظر، إلّا أنّي أوردته لمعنىٰ لفظة البداء، والله الموفّق للصواب[2]. انتهىٰ»[3].

وتبعه علىٰ ذلك المحقق المجلسي[4] ـ كما حكاه [عنه][5] الشيخ سليمان في رسالته ـ نصراً للطوسي، إذ الذي ظهر له أنّ البداء الذي أنكره الطوسي رحمه الله هو ما نسبه الرازي لهم بالمعنىٰ اللغوي، كما صرّح به في كتابه الكبير [في تفسيره] لقوله تعالىٰ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[6] قال: «إنّ الرافضة قالوا بجواز البداء علىٰ الله، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أنّ الأمر بخلاف ما اعتقده، وتمسّكوا فيه بقوله تعالىٰ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾»[7] انتهىٰ.

و[من][8] المستبين: أنّ الإماميّة لا تقول بهذا لله، والخبر الذي نقله الطوسي من ذلك القبيل، لا بتأويل بعيد، ولك أن تقول: إنّ البداء الذي نسبه المشكّك المذكور إلىٰ الإمامية هو البداء في إخباراتهم الجزمية المبيّنة لوقوع بعض الحوادث، ومعلوم أنّ أصحابنا لا

---

(١) و(٢) «التوحيد» ص٣٣٦، ح ١٠ – ١١.

(٣) «نبراس الضياء» ص ٨ – ٩، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «بحار الأنوار» ج ٤، ص١٢٣؛ «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٢٣.

(٥) في الأصل: «عن».

(٦) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٧) «التفسير الكبير» ج ١٩، ص٥٣، بتفاوت.

(٨) في الأصل: «في».

يقولون به، وإنّما ورد في بعض الأخبار الشاذة والأخبار النادرة، [فتشنيع][1] هذا الفاضل علىٰ الطوسي غير مؤاتي. انتهىٰ ما نقلناه.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ الرازي، وإن كان كلامه يمكن حمله علىٰ ذلك، بقرينة كلامه في التفسير، وكذا كلام الطوسي ﷺ، لكن عبارتهما عامّة، فالأولىٰ التفصيل من الطوسي، والمراد لا يدفع الإيراد.

أمّا حمل عبارة الرازي علىٰ المعنىٰ الأخير وتخصيصها به فبعيد جداً، كما هو ظاهر العبارتين، مع أن كلام السيّد في أنّ هذا الحديث الشخصي لا وجود له في كتبنا أصلاً، فما استنصر به غير نافع.

{أقول:} **في اللوامع الإلهية لشرف الدين المقداد**، نقلاً عن سليمان بن جرير الزيدي، كما نقله الفخر الرازي، ثم أجاب بالمنع من القول بالبداء: «إذ لم يصحّ ذلك عن أئمّتنا عليهم السلام، وعلىٰ تقدير صحّته فخبر واحد يمكن حمله علىٰ النسخ، الذي لا يمكن دفعه إلّا من اليهود، وذلك لأنّ البداء رفع [الحكم][2] الثابت بالشرع قبل وقت العمل به، مع أنه منقول عن زيد، فالشناعة مقلوبة عليهم»[3] انتهىٰ.

أقول: واقتفاه الطوسي[4]، والشيخ حسين بن شهاب العاملي في كتابه هداية الأبرار[5]، وما يرد عليه ـ مع دفعه ـ ظاهر ممّا سبق، والخبر المشار له عرفته، وتأويله علىٰ النسخ يحتاج إلىٰ تمحّل بعيد؛ [لتعيين][6] أسماء الأئمة عليهم السلام، وأنه من المحتوم، ولم ينزل وحي بإمامة غيرهم، بل بالعلّة والنفي، فتدبّر.

وتعجّب الملّا الشيرازي في الشرح من الطوسي ﷺ في إنكاره البداء ـ مع تظافر الأحاديث بثبوته في هذا الكتاب، وفي اعتقاد[7] ابن بابويه ـ وقال: «ثمّ الذي نقل من أنّ الصادق عليه السلام جعل إسماعيل القائم مقامه... إلىٰ آخره، ليس في شيء من الكتب المعتبرة، سيما الأصول الأربعة المشهورة، وإنّه غير موافق أيضاً لما قد ثبت وصحّ من طرق الإمامية ورواياتهم: أنّ النبي ﷺ قد أخبر بأوصيائه وأئمة أمّته، وسمّاهم بأعيانهم عليهم السلام، والصحف السماوية

(١) في الأصل: «فتتبع».
(٢) في الأصل: «الحلم».
(٣) المصدر غير متوفر لدينا.
(٤) «تلخيص المحصل» ص ٤٢١ – ٤٢٢.
(٥) «هداية الأبرار» ص ٢٩٧.
(٦) في الأصل: «التعيين».
(٧) «الاعتقادات» للصدوق، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ٥، ص ٤٠ – ٤١.

نزلت بأسمائهم، وكذا روايات الكتب. فكيف يسوغ مضمون هذه الرواية من الصادق عليه السلام، من جعله إسماعيل أولاً قائماً مقامه، ثم عزله ونصب الكاظم عليه السلام بدله.

والذي أورده الصدوق بهذه الألفاظ: ومن ذلك قول الصادق[1] عليه السلام...»[2] إلىٰ آخر كلامه السابق.

أقول: والجواب عنه يعرف ممّا سبق، ويمكن تأويل ما نقله الطوسي بما لا ينافي ما ذكر من الروايات.

إذا عرفت هذا، فالبداء المنسوب إليه تعالىٰ ـ كما يظهر من النصوص والآي وغيرهما ـ هو أنه |له| تعالىٰ فعل أو علم أو اختيار، لم يعلمه أحد أصلاً، أو لم يعلمه بعض، وحينئذٍ بوسط، فهو من الإمكان ولا نهاية له إلىٰ الكون.

والبداء من صفات الفعل، فالعلم المفاض علىٰ القلم ـ ومن في طبقته من الإبداعيّات ـ بداء، لأنه ظهر له بعد عدم علم، وإن كانت بعدية ذاتية في حاقّ الواقع، وإن لم تكن نهايته؛ لتعاليه عن الزمان، إذ كل عالم فمن بعد جهل تعلّم، إلّا الواجب تعالىٰ، كما أنّ وجوده من البداء أيضاً، [فإنّ][3] الإحياء والإماتة منه، كما يدل عليه استدلال الرضا[4] عليه السلام علىٰ سليمان في إثباته بقوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾[5] وبقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[6] و﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[7] و﴿يَزِيدُ فِي الخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾[8] وبقوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾[9] وبقوله: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأَمرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيهِم﴾[10] وبقوله: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾[11].

وكذا قوله: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾[12]، والآية تشمل الإيجاد الإبداعي والتكويني،

---

(١) «التوحيد» ص٣٣٦، ح١٠. وسبقت عبارته ضمن كلام السيد الداماد رحمه الله.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «فاي».

(٤) «التوحيد» ص٤٤٣، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٨٠، ح١.

(٥) «مريم» الآية: ٦٧.

(٦) «الروم» الآية: ٢٧.

(٧) «البقرة» الآية: ١١٧؛ «الأنعام» الآية: ١٠١.

(٨) «فاطر» الآية: ١.

(٩) «السجدة» الآية: ٧.

(١٠) «التوبة» الآية: ١٠٦.

(١١) «فاطر» الآية: ١١.

(١٢) «الرعد» الآية: ٣٩.

وما يتجدّد من الصفات بحسب المقامات الدنيوية والأُخروية.

فإذن حقيقة البداء ومنشؤه من علمه الإمكاني ـ الذي لا يحيط منه إلّا المرتضىٰ بما يشاء ـ إلىٰ الكوني علىٰ مراتبه، وقيامه بعلمه الذاتي الذي هو عين ذاته، الذي لم يطلع عليه ملَك مقرّب ولا نبي مرسل ولا غيرهما، قيام صدور، وظهوره منه كسبيل الخلق، ويدلّ عليه [الـ]حديث السادس والثامن.

وفي محاججته للمروزي ـ كما في التوحيد والعيون ـ عن الصادق وعلي عليهما السلام، باختلافٍ غير مضرّ: (إنّ لله عزّ وجلّ علمين، علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلماً علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل البيت عليهم السلام يعلمونه)[1].

وفيما رواه الرضا عن عليّ عليه السلام: (فما علّمه ملائكته فإنّه يكون)[2].

وذلك باعتبار أوّله بداء، وممّا يقع فيه البداء باعتبار ما يفاض عليهم بعد، وله مراتب بحسب الكون، وليس العلم المخزون الذاتي، بل الخزانة العظمىٰ، وهي المشيئة، فلا يحيط به غيره، واحتمال الذاتي بعيد، بل لا يعلمه[3] ـ [... لك، فافهم] ـ أقربُ الخلق له محمّد صلى الله عليه وآله، وقد علم ما كان وما يكون، والمواليد وغيرها، ومع ذلك لا يعلمُ الغيب، وإلّا اكتنه الذات تعالىٰ، ولم [يستأثره][4] اللهُ بحرف من حروف الاسم الأعظم الثلاثة والسبعين؛ ﴿قُل لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الغَيْبَ إِلَّا اللهُ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[5] فإنّ علم الغيب وراء ما لا يتناهىٰ، لا ما يتناهىٰ بوجه.

وكذا ترىٰ كثيراً ما إذا سُئل عليّ عليه السلام يقول: (لولا آية في كتاب الله، وهي قوله: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[6] لأخبرتكم)[7].

فإنّ ما يخبرون به من المحتوم، ويدخل فيه الحتم الغير المعلّق والمعلّق، ولكن ذلك لا ينافي كمال القدرة والاختيار لله، إلّا يظهره، فهم عليهم السلام لا يخبرون ويُظهرون ما يعلمون إلّا بإذنٍ خاصّ، وحينئذٍ لا بداء فيه لوقوعه، ويقع البداء فيه بنحو آخر باعتبار ما يتجدّد، وباعتبار الإفاضة عليهم، فافهم.

---

(١) «التوحيد» ص٤٤٣، ٤٤٤، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٨١، ١٨٢، ح١، باختلاف.

(٢) «التوحيد» ص٤٤٤، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٨٢، ح١.

(٣) في الأصل: «يتمه».

(٤) في الأصل: «يستأثر».

(٥) «النمل» الآية: ٦٥.

(٦) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٧) «التوحيد» ص٣٠٥، ح١؛ «بحار الأنوار» ج٤٢، ص٢٧٥، بتفاوت.

وأيضاً لو يخبرون الكلّ بصفته ومدخله ومخرجه اختلت كثير من التكاليف، بل كثير تترك، بل يراعون المصلحة والإذن الخاص، بأنْ قُلْ في هذا الآن.

فإذن القول[1] ـ كما ستسمع من العبائر ـ بأنه لا بداء في القضاء، ولا بالنسبة إلىٰ المفارقات المحضة، ولا في الدهر، بل فيما يجري فيه المحو والإثبات من عالمه والنفوس الجزئيات، فضعيف ولم تصل لرتبة الاكتناه فيحصل له التجدّد، أي تجدّد الإفاضة، وإن كان بوجه أعلىٰ، ففي كلّ مقامٍ بحسبه، والإمكان وخزانة المشيئة أعمُّ منها، وقابل للزيادة، فيظهر لها شيء لم يكن لها.

وهذا لا ينافي تجرّدها وخروجها عن عالم القوّة والاستعداد الماديين، إلّا أن يقال بانقلابها إلىٰ الاستغناء الذاتي والاطّلاع الواجبي، ولا يقول بذلك ذو عقلٍ، وبنفيه يثبت البداء لها، وإن اختلف معناه بالنسبة إلىٰ التكوين والإيداع، كيف، وكلّ ما سوىٰ الواجب ـ مطلقاً ـ مقيّد، والتقييد ينافي الإطلاق، فيقبل الزيادة، وكذا ما سواه متناهٍ، وكل قابل للزيادة متناهٍ، فجاء البداء.

نعم، لا يكون ما يعلمونه غير مطابق للواقع، أو تردّد فيه، وهذا لا ينافي البداء مطلقاً.

نعم، لمّا كان هو المُظهِر لكلّ شيءٍ [يصل][2] لمن دونه، وجوداً أو جوداً، إذ هو الواسطة، لك أن تقول: منه البداء، ولا يصحّ لك اعتبار ذلك في مطلق النفوس وملائكة السماوات وغيرها، بالنسبة إلىٰ ما دونها، إذ كل شيء محيط بشيءٍ، كما سمعت في جوامع التوحيد[3].

فنقول: منها البداء، ولا بداء فيها، إذا الكل مستفيد بواسطة الواسطة، فالواسطة الكلّية هي مبدأ البداء ومظهره.

وربّما قرّرنا لك منشأ البداء وعمومه يدخل فيه جميع كلمات العلماء ـ كما ستسمع ـ بوجه، فإنّ لكلّ منها وجهاً مصحّحاً إلّا أن أكثرها مقيّدة بوجهٍ ورتبةٍ من الوجود، وما فسّرناه به أعمّ، وهو الذي يقتضيه النصّ، فإنّ حقيقته مرادف للاختيار وكمال الوجود والفيض الذي لا ينقطع أبداً، فهو يقبض ويبسط، وإليه ترجعون.

---

(١) انظر: «نبراس الضياء» ص٥٦.

(٢) في الأصل: «يتصل».

(٣) «الكافي» ج١، ص١٣٥، ح١، وسبق في: «هدي العقول» ج٦، الباب: ٢٢، ح١، وفيه: (وكلّ شيء منها بشيءٍ محيطٌ).

وبما فسّرناه به، ولم نخصّصه بعلمٍ أو صفةٍ، حصل الردّ به ـ كمال الردّ ـ علىٰ اليهود، حيث قالوا: انقطع فيض الله ويده مغلولة ﴿ غُلَّت أَيدِيهِم ﴾. وأثبت الإختيار له، كمال الاختيار، حتىٰ أخذ العهد به علىٰ النبيّين والوصيّين، كما ستعرف. وظهر كمال الظهور معنىٰ الحديث التاسع والعاشر، فجميع ما يبدو لغيره تعالىٰ فبعد سبق الجهل، بعدية ذاتية، لا شيء بذاته وشيء بغيره، وهي أحسن من الزمانية، فليس للكلّ من الخير إلّا ما أعطىٰ.

وعلىٰ ما قلناه في مبدأ البداء ـ حقيقة ظاهرة باعتبار الظهور والاحساس والإشعار، والتنزّل إلىٰ المقامات التقيديّة الجزئيّة، بعد المقام المطلق المقيّد بالإطلاق ـ ارتفع التنافي بين الحديث السادس والثامن، وحديث المروزي، وبين ما في التوحيد في باب العرش وصفاته، في رواية حنان بن سدير، عن الصادق عليه السلام: ثم قال عليه السلام: (**ثم العرش في الوصل متفرّد من الكرسي؛ لأنهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيب مقرونان، لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منهُ مطلعُ البدع، ومنه الأشياء كلّها.**

والعرش: هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف، والكون، والقدر، والحدّ، والأين، والمشيئة، وصفة الإرادة، وعلم الألفاظ والحركات والترك، وعلم العود والبدء. فهما في العلم بابان مقرونان؛ لأنّ ملك العرش سوىٰ ملك الكرسي، وعلمه أغيب من علم الكرسي، فمن ذلك قال: ﴿ رَبُّ العَرشِ العَظِيمِ ﴾ أي: صفته أعظم من صفة الكرسي، وهما في ذلك مقرونان).

قلت: جُعلت فداك، فلم صار في الفضل جار الكرسي؟

قال: (**إنّه صار جاره؛ لأنّ علم الكيفوفيّة فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وأينيّتها، وحدّ رتقها وفتقها، فهذان جاران، أحدهما حمل صاحبه في الصرف**)[1]... الحديث، فتفطّن.

أقول: وللعرش معانٍ متعددة، أعلاها وأجمعها: المشيئة الكليّة، خلقها الله بنفسها.

{أقول:} **قال السيّد الداماد** في نبراس الضياء، بعد أن نفىٰ عن الله البداء بالمعنىٰ الذي شنّع به المشكّك السابق علىٰ الإماميّة: «وأمّا بحسب الاصطلاح: فالبداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التشريعيّة التكليفيّة والوضعيّة المتعلقة بأفعال المكلفين نسخٌ، فهو في الأمر التكويني والإفاضات التكوينيّة

---

(١) «التوحيد» ص٣٢١ – ٣٢٣، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

في المعلومات الكونيّة والمكونّات الزمانيّة بداء.

فالنسخ كأنه بداء تشريعي، والبداء كأنه نسخ تكويني، ولا بداء في القضاء، ولا بالنسبة إلىٰ جناب القدّوس الحقّ، والمفارقات المحضة من ملائكته القدسيّة، ولا في متن الدهر الذي هو ظرف الحصول القارّ والثبات الباتّ، ووعاء نظام الوجود كلّه، إنمّا البداء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو اُفق التقضّي والتجدّد، وظرف السبق واللحوق والتدريج والتعاقب، وبالنسبة إلىٰ الكائنات الزمانية والهويات الهيولانية، وبالجملة: بالنسبة إلىٰ مَن في عالمي المكان والزمان، ومن في عوالم المادة وأقاليم الطبيعة.

وكما حقيقة النسخ ـ عند التحقيق ـ انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء عند الفحص البالغ واللحاظ الغائر: انبتات استمرار الأمر التكويني، وانتهاء اتصال الإفاضة، ونفاد تمادي الفيضان في المجعول الكوني والمعلول الزماني، ومرجعه إلىٰ تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة بحسب اقتضاء الشرائط والمعدّات، واختلاف القوابل والاستعدادات، لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه، وبطلانه عن حدّ حصوله. هذا علىٰ مذاق الحقّ ومشرب التحقيق.

والصدوق أبو جعفر بن بابويه ـ رحمه الله تعالىٰ ورضي عنه ـ مسلكه في كتاب التوحيد جعل النسخ من البداء، وهذا الاصطلاح ليس بمرضيٍّ عندي»[1] انتهىٰ بلفظه.

{أقول:} ما ذكره في معنىٰ البداء [حقّ][2] بوجه، إلّا أنه نوع منه وهو أعمّ منه، فإنّ مبدأه الحقيقي وما منه الظهور هو علم الغيب الإمكاني المطلق، الذي يُطلع الله رُسلَه علىٰ بعضه، كما سمعت وستسمع، ففي عالم القضاء والمفارقات بداء أيضاً، إلّا أنه علىٰ نحو آخر؛ لتجرّدها، [و]ما برز فيها من المعلولات لا بداء فيه، إلّا أنه لم يحط علماً بالغيب المطلق، [ودائماً][3] في الافتقار، ويتجدّد لها المدد، لا علىٰ نحو التجدد الزماني والكون الهيولاني.

نعم، ليس فيها بداء بالنسبة إلىٰ ما ذكره، فظاهر عبارته أنه خاصّ بالمكوّنات العنصريّة، فتخرج مطلقاً النفوس السماوية ـ وغيرها ـ والعقول، إن جعلت القدر هو

---

(١) «نبراس الضياء» ص٥٥ – ٥٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «حتى».

(٣) في الأصل: «وقائماً».

الامتداد الزماني، فيكون فيها خلاف آخر. وإن جعلته موضع التقدير ـ أي تفصيل القضاء، وهو نفوس السماوات، أي المحو والإثبات، وجعلت الامتداد الزماني هذا العالم المتجدّد، وهو غيره ـ خرجت العقول وبعض الملائكة، وليخصّص حينئذٍ لفظ الملائكة.

وأيضاً ما ردّ به علىٰ الصدوق ـ من عدم استرضائه جعل النسخ من البداء، بناءً علىٰ تخصيصه البداء بالمكوّنات الزمانية المتجدّدة ـ حقّ، ولكن البداء كما يكون فيها يكون في الأحكام والمعلومات الزمانيّة وغيرها، وإن اختلفت نحوه في مراتب الوجود، في كلّ مقامٍ بما يناسبه، كما يظهر لمن عرف حقيقته، وأنه يرجع إلىٰ الإظهار في المراتب التقييديّة.

وما ذكره وأراده في التكويني جارٍ في التشريع بأدنىٰ عناية، وحقيقته ترجع إلىٰ قبول التمكّن صوراً ـ لا إلىٰ نهاية ـ ومراتب وجودية، والله قادر عليها بما يرىٰ من المصلحة، ويبقىٰ بعض في الإمكان، فتأمّل.

مع أنّه قال: «إنّ النسخ بداء تشريعي» فإنّ البداء يشتمل علىٰ الوجود ظاهراً وباطناً، كما يظهر لمن سبر الروايات، وعرف أنّ حقيقته ترجع إلىٰ إظهار الفيض، وعدم انقطاعه أصلاً، فافهم.

وحاصل كلام ملّا محسن الكاشاني في شرح الكافي، وأنوار الحكمة، والمعارف، وهو ملخص كتاب علم اليقين ولبابه: «أنّ القوىٰ المنطبعة الفلكيّة لم تحط بتفاصيل الأُمور المتجدّدة؛ لعدم تناهيها، كالخيال فينا، بل ينتقش فيها جملة أسبابها علىٰ نهج مستمر، إذ ما يحدث في هذا العالم من لوازم ونتائج حركات الأفلاك، بإذن الله تعالىٰ وأمره، فمتىٰ علمت بأسباب شيء حكمت بوقوعه، وربما تخلّف عنها بعض الأسباب الموجبة لوقوعه علىٰ خلاف ما يوجبه بقية الأسباب، فتحكم فيه، ثم تعلم بالسبب، فتحكم بخلاف حكمها الأول فيه، فينمحي ويثبت غيره، وإن تكافأت أسباب الوقوع واللّاوقوع عند النفوس ترددت، فهذا التردد مبدأ البداء والتردد.

وأمّا نسبتهما لله تعالىٰ، مع إحاطة علمه بما لا يتناهىٰ، علىٰ ما هو عليه في نفس الأمر بلا تغيّر، فالوجه ما ذكره أُستاذنا الصدر[1]، وهو أنّ ما يجري في الملكوت بإرادته، بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه؛ إذ لا يعصون اللهَ ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، لاستهلاك

---

(١) انظر: «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٠ – ٣٨١.

إرادتهم في إرادته، وإذا اتصلت نفس النبي ﷺ أو الإمام ﷺ بالنفوس السماوية ويعاين بقلبه، فله أن يخبر، فقد يكون ما يطّلعون عليه غير مستجمعٍ لجميع أسباب الشيء فيقع البداء»[1] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ في إثبات البداء في أخبارهم ﷺ، وإن أخبروا، والمعروف من النصّ خلافه، وستسمع ما في حديث النبي ﷺ والملك، ومحبّة نفوس الأنبياء ﷺ - خصوصاً نبيّنا ﷺ ـ وخلفاؤه ﷺ أعلىٰ من الملائكة، وكأنه فارق بين ما يأخذونه من عالم المحو والإثبات، فيقع فيه البداء، وبين ما يأخذونه من أعلىٰ، فلا بداء فيه، لاستلزامه التكذيب، كما ستعرف.

وممّا أسلفناه يظهر ما في كلام الكاشاني من القصور والردّ، فهو نوع منه، وقوله: «وربّما تخلّف عنها» ينافي أوسط كلامه.

وكلام الملّا أشدّ خبطاً مِن كلامه، فلا إرادته عين ذاته، ولا هي عين إرادات الإمكان، لكنّه منه تفريعاً علىٰ وحدة الوجود ولا ينافي البداء والنسخ اطّلاعهم ﷺ علىٰ جميع أسباب الشيء، ويخبرون به أيضاً، ولا يوجب تكذيباً لهم ﷺ، لأنهم ﷺ أخبروا ـ علىٰ سبيل العموم ـ بأنّ لله البداء في الشيء قبل كونه، وعيّنوا في إخباراتهم أنه لا بداء فيها.

والحاصل: أنّ الكلام مع هؤلاء واسع جدّاً، وهو وأستاذه، ولا يعرّج علىٰ كلامهم في مسألة من المسائل.

وكلّ ما لم يقع في رتبة وجود ففي الإمكان، وفيه البداء، وبعد وقوعه فيها ينتفي عنها، ويبقىٰ في استمراره عليها، أو نقله لغيرها وفي بقاء الأوّل، فافهم.

وحاصل كلام ملّا رفيع في حواشي الأُصول لا يخرج عن هذا، إذ حاصله: «أنّ الأُمور كلّها عامّها وخاصّها، ومطلقها ومقيدها، ومنسوخها وناسخها، [منتقشة في اللوح المحفوظ، والفائض منه علىٰ الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد يكون الأمر العامّ،][2] أو المطلق، أو المنسوخ لمصلحة، ويتأخر [المبيّن إلىٰ وقت تقتضي الحكمة فياضنه فيه.

---

(١) «الوافي» المجلد:١، ص٥٠٧ – ٥٠٩؛ «أنوار الحكمة» مخطوط، الورقة: ٦٠ – ٦١؛ «علم اليقين» ج١، ص١٧٧ – ١٧٩، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) من المصدر.

وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يعبّر عنها بكتاب المحو والإثبات][1]، والبداء عبارة عن هذا التغيير في ذلك الكتاب، من إثبات ما لم يثبت، أو محو ما أُثبت»[2] انتهىٰ.

وحاصل كلام **الصدوق** رئيس المحدّثين في التوحيد ـ بعد نقله أحاديث في البداء ـ: «ليس البداء بداء ندامة، ولكن يجب علينا أن نقرّ لله عزّ وجلّ بأنّ له البداء، أي: له أن يبدأ بشيء فيخلقه قبل شيء، ثم يعدم ذلك الشيء ويبدأ بخلق غيره، أو يأمر بأمر، ثم ينهىٰ عن مثله، أو بالعكس، مثل نسخ الشرائع وتغيير القبلة، وعدّة المتوفىٰ عنها زوجها. ولا يأمر بشيءٍ في وقتٍ إلّا وهو الأصلح حينئذٍ، وكذا إذا نهىٰ عنه في وقت آخر.

فمن أقرّ بأنّ الله إن شاء يفعل ما يشاء ويعدم ما يشاء، فقد أقرّ له بالبداء وما عُظّمَ الله بشيءٍ أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق والأمر والتقديم والتأخير.

والبداء لا عن ندامة، بل ظهور أمرٍ، يقول العرب: بدا لي شخص في طريقي، أي: ظهر. قال تعالىٰ: ﴿وَبَدَا لَهُم مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾[3]، أي: ظهر لهم. ومتىٰ ظهر لله تعالىٰ ذكره من عبدٍ صلة لرحمه زاد في عمره، أو قطيعة نقص منه، وكذا في التوسعة في الرزق.

ومنه قول الصادق: (ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل ابني) يقول: ما ظهر لله أمر كما ظهر له في إسماعيل ابني، (إذ اخترمه قبلي؛ ليُعلَم بذلك أنه ليس بإمام بعدي).

وروي لي من طريق أبي الحسين الأسدي شيء غريب، وهو أنه روىٰ أنّ الصادق عليه السلام قال: (ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل أبي، إذ أمر أباه إبراهيم بذبحه، ثم فداه بذبح عظيم).

وفي الحديث علىٰ الوجهين عندي نظر، إلّا أنّي أوردته لمعنىٰ لفظ البداء، والله الموفّق للصواب»[4] انتهىٰ.

أقول: وسمعت كلام الداماد فيه وما فيه.

وقوله: «ومتىٰ ظهر لله تعالىٰ ذكره من عبدٍ»[5]... إلىٰ آخره، ليس المراد ظهوره له بعد خفائه؛ لأنّ الله لا يبدو له عن جهلٍ، وصرّح به الصدوق أيضاً، ولكن معناه بالنسبة إليه

---

(١) من المصدر.

(٢) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط، الورقة: ١٣٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الزمر» الآية: ٤٧.

(٤) «التوحيد» ص٣٣٥ – ٣٣٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في الأصل: «ومتىٰ ظهر الله من البعيد».

تعالىٰ انطباق علمه علىٰ المعلوم، ووقوعه في المرتبة المحسوسة، أو غيرها، وستسمع زيادة، فترصّد.

وحاصل كلام الشيخ محمد بن [علي][١] بن أبي جمهور في حواشي غوالي اللآلئ: «أنّ القضاء هو الأمر الكلي [الواقع في العالم العقلي المسمّىٰ بعالم الملكوت،][٢] وعالم الأمر والغيب، واللوح المحفوظ. والقدر تفصيل ذلك خارجاً، وهو العالم المحسوس وعالم الشهادة.

ويتّضح حينئذٍ معنىٰ قول عليّ عليه السلام ـلمّا مرّ تحت حائط مائل فأسرع في المشي ـ: (أفرُّ من قضاء الله إلىٰ قدره)[٣] أي: من الكلي المشروط بشرائط إلىٰ ما هو مقدّر تابع لتلك الشرائط، علىٰ ما يقتضيه العلم.

ويصحّ قول النبيّ صلى الله عليه وآله: (فرغ الله من أربع: من الخلق والخلق والرزق والأجل) فلمّا سمعت اليهود قالوا: الله حينئذٍ معطل. فقال صلى الله عليه وآله: (كلّا، بل يوصل القضاء للقدر)، فيجوز الفرار من الأوّل دون الثاني، وهو فعله وشأنه، بحكم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٤] [والقدر: موطن البداء، والتجدّدات والنقصانات نتائجه][٥]»[٦].

أقول: وفي الحقيقة كلامه مع السيد الداماد واحد، وإن اختلف بوجهٍ في الأعمية، كما هو الظاهر، والفراغ من الأمر في الكتاب الجملي باعتبارِ مَن دونه وما كتب في مقاماته، وباعتبار ما فوقه هو طري جديد، بحكم: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ ولا يصل [التفاصيل][٧] القدر إلّا بعد المقام الجملي. ولم يظهر بكلامه ونظيره قبلُ أعميّته للكون، وتعيين مبدأ ظهوره.

وعن المرتضىٰ[٨] في جواب مسائل أهل الري: أنّ البداء هو النسخ نفسه، وادّعىٰ أنه ليس بخارج عن معناه اللغوي.

ومثله قول الشيخ الطوسي في عدّة الأصول في مباحث النسخ، بعد أن ذكر معناه لغة،

---

(١) في الأصل: «محمد». (٢) من المصدر.

(٣) «التوحيد» ص٣٦٩، ح٨. (٤) «الرحمن» الآية: ٢٩.

(٥) ليست في المصدر.

(٦) «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١١١، هامش ح١٦٩، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) في الأصل: «التفاصيل».

(٨) «رسائل الشريف المرتضىٰ» المجموعة الأولىٰ، ص١١٧ – ١١٩.

قال: «وإذا أُضيفت هذه اللفظة إلىٰ الله، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه تعالىٰ، ومنه ما لا يجوز، فالجائز ما أفاد النسخ بعينه، وحينئذٍ يكون إطلاقه عليه بضرب من التوسّع»[١] انتهىٰ.

ومثله كلامه في الغيبة[٢] بعد نقل أخبار البداء، ونفي صحة إرادة معناه اللغوي بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، أي ظهور أمر لم يكن قبل.

بيانٌ والتزام

قد نقل الرازي في تفسيره[٣] الكبير - في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾[٤] - وجوهاً، بعضها موافق لبعض ما قاله أصحابنا، وبه أُلزموا، فراجعه.

ومن الوجوه التي ذكرها البيضاوي في تفسيره لها: «﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ﴾ ينسخ ما يستصوب نسخه، ﴿وَيُثبِتُ﴾ ما تقتضيه حكمته. وقيل: يمحو سيّئات التائب، ويثبت الحسنات مكانها، وقيل: يمحو من كتاب الحفظة ما لا يتعلق به جزاء، ويترك غيره مثبتاً»[٥].

وفي الجلالين[٦] - جلال الدين المحلّي، وجلال الدين السيوطي - ما هو منطبق علىٰ ذلك.

وذكر في النهاية[٧] بعض أحاديث البداء، وبه فسّره بالقضاء، كما سمعت. وأخرج أيضاً حديث الأقرع والأبرص في كتاب جامع الأُصول[٨]، وكذلك في شروح الصحيحين[٩].

إلّا أنّ تفسيره بالقضاء ضعيف، «حيث إنّ القضاء السابق متعلّق بكلّ شيءٍ، وليس البداء في كلّ شيء» - كذا قيل[١٠] - إلّا أن يُفسر القضاء بمعنىً آخر، فينطبق علىٰ بعض الوجوه.

قال الفاضل الطيبي، شارح كشّاف حقائق السنّة في مشكاة المصابيح، قال: «إذا علم الله

---

(١) «العدّة في أُصول الفقه» ج ٢، ص ٤٩٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الغيبة» للشيخ الطوسي، ص ٤٣١. (٣) «التفسير الكبير» ج ١٩، ص ٥٢.

(٤) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٥) «تفسير البيضاوي» ج ١، ص ٥١٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «تفسير الجلالين» ص ٢٥٧، وفيه: «﴿يمحو الله﴾ منه ﴿ما يشاء ويُثبت﴾ - بالتخفيف والتشديد - فيه ما يشاء من الأحكام وغيرها ﴿وعنده أُم الكتاب﴾ أصله الذي لا يتغير منه شيء، وهو ما كتبه في الأزل».

(٧) «النهاية» ج ١، ص ١٠٨ - ١٠٩، مادة «بدا». (٨) «جامع الأُصول» ج ١٠، ص ٣٢١، ح ٧٨٢٥.

(٩) «انظر: «فتح الباري» ج ٧، ص ١٧٩ - ١٨٠؛ «صحيح مسلم بشرح النووي» ج ١٨، ص ٩٨.

(١٠) «نبراس الضياء» ص ٥٧، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

تعالىٰ أنّ زيداً يموت سنة خمسمائة، استحال أن يموت قبلها أو بعدها، واستحال أن تكون الآجال التي عليها علم الله أن تزيد أو تنقص، فتعيّن تأويل زيادة العمر ونقصانه، الواردين في الأخبار النبويّة، أنهما بالنسبة إلىٰ ملك الموت أو غيره، ممّن وكلّ بقبض الأرواح، أو أمره بالقبض بعد آجالٍ محدودة، فإنّه تعالىٰ بعد أن يأمره بذلك، أو يثبت في اللوح المحفوظ، ممّا ينقص أو يزيد علىٰ ما سبق به علمه في كلّ شيءٍ، وهو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾[1].

وعلىٰ ما ذُكر يُحمل قوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّىٰ عِندَهُ﴾[2] فالإشارة بالأجل الأوّل [إلىٰ] ما في اللوح المحفوظ، وما عند المَلَك الأجل الثاني إلىٰ قوله: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُم فَلَا يَستأخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَستَقدِمُونَ﴾[3]»[4] انتهىٰ.

أقول: وهذا جارٍ في جميع أنواع البداء، وعام لجميع أنواع المحو والإثبات، فانصرح أنّ ما رجمونا به بهتان، وما نقوله مصرّح به عندهم أو بمثله، فاقضِ العجب!

منهم: النظّام النيسابوري في تفسيره: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[5]: «أي: لكلّ وقتٍ حكم مكتوب وحادث معيّن، لا يتأخر ذلك الحكم والحادث عنه، ولا يتقدم عليه. وقيل: هذا علىٰ القلب، أي لكلّ مكتوب وقت معيّن.

والتحقيق أنه لا حاجة إلىٰ ارتكاب القلب، لأنّ المعيّة تقتضي التلازم، وكانوا ينكرون النسخ في الشرائع وفي التكاليف، فنزل: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾ أي يثبته، فاستغنىٰ بالصريح عن الكناية. والمحو: ذهاب أثر الكتابة ونحوها.

وفي الآية قولان:

الأول: أنها عامة، وأنه سبحانه يمحو من الرزق ويزيد فيه، وكذا القول في الأجل، والسعادة والشقاوة، والإيمان والكفر، وهو مذهب عمر وابن مسعود، وقد رواه جابر عن رسول الله ﷺ. والذاهبون إليه كانوا يدعون ويتضرّعون إلىٰ الله في أن يجعلهم سعداء إن كانوا أشقياء. وهذا لا ينافي قوله: (جفّ القلم) لأنّ المحو والإثبات أيضاً من جملة ما قضىٰ به.

---

(١) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٢) «الأنعام» الآية: ٢.

(٣) «يونس» الآية: ٤٩.

(٤) المصدر غير متوفر لدينا.

(٥) «الرعد» الآية: ٣٨.

الثاني: أنها خاصة ببعض الأشياء.

فقيل: أراد نسخ حكم، وإثبات آخر مكانه. وقد مرّ تمام البحث في النسخ في البقرة، في قوله تعالىٰ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾[1].

وقيل: يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنةٍ ولا سيّئة، لأنهم مأمورون بكَتْب كلّ قولٍ وفعل، ويثبت غيره.

واعترض الأصم عليه، بأنه ينافي قوله تعالىٰ: ﴿مَا لِهَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾[2].

وأجاب القاضي بأنّ المراد صغائر الذنوب وكبائرها، وردّ بأنّ هذا اصطلاح المتكلمين، والمفهوم اللغوي أعمّ فيتناول المباحات أيضاً.

وقيل: يمحو بالتوبة ما يشاء من الكفر والمعاصي، ويثبت بدلها الحسنة، كقوله تعالىٰ: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[3].

وقيل: يثبت في أوّل السنة أحكام تلك السنة، فإذا مضت السنة مُحِيَت ويثبت كتاب آخر للمستقبل.

وقيل: يمحو نور القمر ويثبت نور الشمس، أو يمحو الدنيا ويثبت الآخرة.

أمّا قوله: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي: أصله، فقيل: هو اللوح المحفوظ. عن النبي ﷺ: **(كان الله ولا شيء، ثمّ خلق اللوح المحفوظ وأثبت فيه جميع أحوال الخلق إلىٰ يوم القيامة).**

فعلىٰ هذا عند الله كتابان:

أحدهما: اللوح المحفوظ، وأنّه لا يتغير.

وثانيهما: الذي تكتبه الملائكة علىٰ الخلق، وهو محل المحو والإثبات.

وروىٰ أبو الدرداء عن النبي ﷺ: **(أنّ الله سبحانه في ثلاث ساعات بقين من الليل ينظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه أحد غيره، فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء).**

وقيل: هو علم الله تعالىٰ المتعلّق بجميع الموجودات والمعلومات، وأنه لا يتغير ولا يتبدل بتغيّر المتزمنات وتبدّلها، وقد مرّ تحقيقه في مواضع»[4] انتهىٰ.

---

(١) «البقرة» الآية: ١٠٦. (٢) «الكهف» الآية: ٤٩.

(٣) «الفرقان» الآية: ٧٠.

(٤) «تفسير غرائب القرآن» ج ٤، ص ١٦٥ – ١٦٦، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: وفي كلامهم تدارك في مواضع لا يسع المقام بسطه، فليتفطّن العارف.

وملخص ما قاله محمّد صادق بعد عنوان الباب، وفي غيره: «إنّ البداء ـ بمعنىٰ نفي ما أثبت، أو بالعكس ـ ثابت للمقرّبين، وكذا ما يدل علىٰ التردّد والتشبيه».

ثم نقل ما روته العامّة: من أنّ الله سيُرىٰ يوم القيامة، كالقمر ليلة الرابعة عشر، وأمثاله، وحكم بصحّتها، وقال: «إنّ الله باعتبار ظهوره الذاتي في المقرَّبين، فهو سمعهم وبصرهم وسائر جوارحهم، لا باعتبار أحدية ذاته وفنائهم فيه».

وهذا الضلال ظاهر، فإنّه لم يظهر لأحدٍ بذاته، وليس وجود الكل واحداً هو وجود الله، [فـ] تختلف عليه الاعتبارات.

وما توهّم من الأحاديث المروّية عندنا فليس كما فيها، [وحرّف ما][1] فيها، وسيأتي البيان متفرّقا وسبق.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن زرارة بن أعين، عن أحدهما عليهما السلام، قال: ما عُبد الله بشيءٍ مثل البداء.

و [في رواية ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم،] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما عُظّم الله بمثل البداء﴾.

{أقول:} روىٰ الصدوق في كتاب التوّحيد[2] نحوهما، ومضمونهما حقّ لمن عرف منشأ البداء، وظهور شؤونه، واختلاف أحكامه باختلاف المقارنات والموضوعات، فإنّ كمال العبودية والعبادة والانقياد إنمّا يتحقق بالبداء، إذ به يتحقق الدعاء؛ لجواز توقّف العطاء، وهو الدعاء، وكذا الصدقة وغير ذلك، كالتوبة من المعصية المقتضية للمحو والإثبات، وكذا زيادة [الأعمار][3] الموجبة لزيادة الثواب.

وكذلك يقتضي كمال الصبر عند المصيبة، اذ لله أن يفعل ما يشاء ولا يعجزه شيء، فيقتضي ذلك أن لا يكون المكلّف بما في يده أوثق بما عند الله، وأن لا يمنع أحداً ما قدّر

---

(١) في الأصل: «وحرّفه».

(٢) «التوحيد» ص ٣٣١، ح ١؛ ص ٣٣٣، ح ٢.

(٣) في الأصل: «الأعمال».

عليه، وكمال التفويض والرضا والإخلاص، وأن لا يتوكّل أو يثق بغيره، إذ بيده القبض والبسط، ولا ينافي هذا الأسباب.

وفيه أيضاً كمال الإقرار له، بأنه كل وقت في شأنٍ، من إبداعٍ وإحياءٍ وإماتة، وغنىً وفقر، وصحّةٍ ومرضٍ، وغير ذلك. ويوجب أيضاً كمال المراقبة للأفعال والأقوال، في الحركات والسكنات، والمسارعة إلىٰ عبادته، وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه.

وفيه أيضاً كمال التعظيم لله، إذ فيه إثبات الاختيار، الكل حلّ لله تعالىٰ، وأنّ جوده لا يتناهىٰ ـ وإلّا لنقص أو كان منقطعاً، أو قابلاً للزيادة، فيقبل النقيصة فيكون غير واجبٍ ـ وأنّ علمه سابق للأشياء، إذ لا يبدو له عن جهل كما عرفت، وستعرف من أنّ ذاته كمال فلا زيادة بوجهٍ، لا كقول الأشاعرة وأهل التصوّف، وأهل الأحوال.

وفيه كمال التنزيه له عن التعطيل، لا كما قالت اليهود: ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ أي: أنه أمسك عن الأمر والإفاضة، فلا يفيض شيئاً، فليس محدثاً شيئاً، ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[1]، إذ لو كان كما قالوا لم يقع تجدّد في العالم، و[ما][2] زاد كل فرد فرد، |و| لجاز تجدد العبث، |و| القول بقول أهل [الكُمون والبروز][3]، وفيه زيادة استلزامه محالات، يكذّبها البديهي، كما اقترّ في مقرّه.

وقد أخذ النظّام مقالته منهم، واليهود، حيث قالوا: «إنّ الله خلق العالم دفعةً، علىٰ ما هو عليه الآن، معادن وحيواناً ونباتاً وإنساناً، ولم يتقدّم خلق شيء علىٰ شيءٍ، ولا آدم ﷺ علىٰ أولاده، وإنّما التقدّم للظهور»[4].

وفيه أيضاً: السبب التام في الحثّ علىٰ الدعاء والتضرع إليه، والسعي في المعاش الذي به صلاح البدن والأهل والمنزل، وهو يوجب الاختيار.

وفيه أيضاً: إثبات المحو والإثبات في كتاب الوجود، وجواز [النسخ][5]؛ إذ اختلاف الأوقات وما يناسب أهل كلّ وقتٍ غير خفي، فلم يختلف ظهوراً وبداية باعتبار الرجوع، لا بداية في نفس الأمر، ولذا لم تختلف الأصول، |وإلّا| لزم اختلاف النظام، ووقوع

---

(١) «المائدة» الآية: ٦٤.   (٢) في الأصل: «من».

(٣) في الأصل: «الكميون والبرور».

(٤) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٧٠، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في الأصل: «الشيخ».

تكليف ما لا يطاق، وهو محال عقلاً وإجماعاً.

كما أنّ [تجويزه][١] عليه عقلاً محال علىٰ التحقيق، خلاف الأشاعرة، ويلزمهم الوقوع، كما يلزمهم حيث قالوا بالحسن والتكليف، والثواب والعقاب، أو عدم إحاطة علم الله بالأشياء قبل وقوعها، ولهم شبه علىٰ النسخ، ليس هنا موضع التعرّض لها.

مع أنهم يقولون ـ وفي توراتهم ـ: إنّهم كانوا قبل متىٰ أذنب مذنب ظهر سواد في جبهته أو كفّه، ولم يكونوا الآن كذلك، وكذا قبلهم نوح وإبراهيم وآدم، وبينهم اختلاف. والنسخ من البداء ليس بخارج كما عرفت وستعرف أيضاً.

وفيه أيضاً: إبطال مذهب الدهرية[٢] ـ علىٰ فرقهم ـ النافين عنه العلم والاختيار والثواب والعقاب، وكذا قول أهل التناسخ[٣]، القائلين بتردّد النفوس ـ كلّاً أو بعضاً، في هذا العالم ـ في إنسانٍ آخر وحيوان أو معدن أو نبات، علىٰ اختلاف آرائهم وتشعّبها.

ولا خفاء ـ حينئذٍ ـ أنّ أجره عظيم وسرّه جسيم، كيف وهو يقتضي الدين الذي لا نسخ فيه، وإبطال للملحدين والمنتحلين، وكذا القائلين بالاتحاد، أو الواصلية[٤]، والحلولية والإباحية من فرق المتصوّفة، المدّعين للإسلام بغير بيّنة، بل هي علىٰ العكس، وخروجهم عنه أصرح من الشمس المشرقة، ومن سائر الفرق، فينبغي أن لا يُقطع الكلام فيه.

كيف وبه تنحلّ كثير من المسائل كما سمعت، وكتوقّف المعصوم عليه السلام عن الجواب قبل الإذن الخاص؛ للبداء، وكمال خوفهم، كخوف موسىٰ عليه السلام حين ألقىٰ العصا، وإن كان لها أجوبة أُخرىٰ صحيحة، أوردناها في التنزيه. فهذا غير مناف.

دفع شبهة

قال محمّد صالح المازندراني، في شرح الأُصول ـ في بيان ما في البداء من الفضل ـ: «وفيه خروج عن قول الحكماء بأنه واحد لا يصدر عنه إلّا واحد، وينسبون ما زاد إلىٰ العقل الأول»[٥].

---

(١) في الأصل: «تجوزه».

(٢) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج١، ص١٩.

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٢٩٩؛ ج٢، ص٣٦٦.

(٤) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٥٩.

(٥) «شرح المازندراني» ج٤، ص٣٣٤ – ٣٣٥، بتفاوت يسير.

ولعله انتسب في هذا النقل لنقل بعض أهل الكلام من غير مراجعة، فإنّ الحكماء كمّلاً قائلون بأنّ حقيقة الوجود والإفاضة إنّما هي من الله تعالىٰ، ونسبة بعضٍ إلىٰ بعض إنّما هي كنسبة المسبَّب إلىٰ السبب، أو الشرط أو الوقت، فهو شرط ومتمم للمعلول الآخر، لصحة كونه وكماله، إذ ليس الممكن ـ علىٰ أيّ وجه ونحو أُخذ ـ ممكناً وواجباً، [لا أنّ][1] العقل خالق آخر، فسبحان من هو سبب كلّ ذي سبب، ومن تسبَّبت بلطفه الأسباب.

فنسبتهم الوجود للعقل كما يُنسب إيجاد الرطب للقيظ، والإنبات للربيع. وغير جائز عقلاً ونقلاً وإجماعاً ـ إلّا من الأشاعرة؛ لخروجهم عن زمرة العقلاء ـ نفيُ الأسباب أصلاً.

وأمّا كونه تعالىٰ واحداً حقيقياً مطلقاً فممّا لا شبهة فيه، كما سمعت أوّل الكتاب، وكذا منافاة صدور أكثر من واحدٍ للوحدة الحقيّة الواجبة، كما يظهر من كتب مثل الصدر[2] ـ والداماد | في | القبسات[3] عدّها من الضروريات، وذكر ما ذكر من الحجج للتشبيه ـ وابن أبي جمهور[4] وغيرهم قديماً وحادثاً.

وفي النصّ، كما في الغوالي وبه: (أوّل ما خلق الله العقل)[5]، وفي أُخرىٰ: (روحي)[6]، وأُخرىٰ (القلم)[7]. وسبق [لك][8]: (لمّا خلق الله العقل، وهو أوّل خلقٍ من الروحانيين عن يمين العرش)[9].

وفي حديث الرضا عليه السلام لعمران الصابي: (إنّ الله واحدٌ، وصنعه واحد)[10].

فلا منافاة لظاهر هذه العبارة إلىٰ القول بالبداء، ولو فرض قول بعضٍ بخلاف ذلك، فهو نزر لا يُعدّ من العقلاء.

{ أقول: } إنّ هذا القول [منّا جرياً][11] علىٰ هذه العبارة في البحث مع الحكماء،

---

(١) في الأصل: «لأن».

(٢) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٢٠٤ – ٢٠٩.

(٣) «القبسات» ص ٣٥١.

(٤) «المجلي» طبعة حجرية، ص ١٠٦ – ١٠٧.

(٥) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ٩٩، ح ١٤١.

(٦) «جامع الأسرار» ص ١٤٤، ٣٨٠، وفيه: (الروح)؛ «بحار الأنوار» ج ٥٤، ص ٣٠٩.

(٧) «حلية الأولياء» ج ٥، ص ٢٤٨.

(٨) في الأصل: «ذلك».

(٩) «الكافي» ج ١، ص ٢١، ح ١٤، وفيه: (إنّ الله عزّ وجلّ خلق العقل)....

(١٠) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٠، ح ١، بالمعنىٰ.

(١١) في الأصل: «مما جزئياً».

والذي يناسب ظاهر النصوص والحكمة العليّة أنّا نقول: الواحد الحقّ ما صدر منه إلّا واحد، وهو الواحد الحقيقي الدال علىٰ الأحد الحق الواجبي، وهو آيته ودليله الدال عليه، وهذا وإن كان واحداً بجهة [الصدور][1] وهي جهة حدوث قائمة بالحادث، بنفس وجوده المجعول لله تعالىٰ، بما ظهر له به، وقيامه بفعل الله القائم بالله قيام صدور وافتقار، وليس جهة الصدور بداخلة في الذات، ولا مناسبة ذاتية بينهما.

ولهذا في نفسه جهات تكثّر وظهرت في المفعولات، وإن كان في نفسه بسيطاً، لكن بساطته بالنسبة لمن دونه، لا بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، فكل ممكن مركّب ثنائي أو ثلاثي أو رباعي، علىٰ حسب اختلاف الاعتبار.

ولا يصحّ القول بأنّ الواحد الحقيقي ـ وهو الله تعالىٰ ـ لا يمكن أن يصدر عنه أكثر من الواحد، فهذه العبارة لا يصحّ القول بها، وإلّا نافىٰ كمال القدرة، وأُحيط بها، ولزم منه التحديد والعجز.

والفرق بين العبارتين ظاهر، والذي في الروايات بيان أنّ أوّل صادر واحد، كما سمعت، وهو كذلك، ولا يدل علىٰ ما نقل عن الحكماء.

والظاهر أنّ مراد قدماء الحكماء ما نقول، وإن آل الأمر بعدُ إلىٰ تغيير المراد من العبارة، وما ذكروه من الأدلة علىٰ بطلان ذلك فليس بواردٍ علىٰ ما نقول، مع أنه متفرّع علىٰ أنّ جهة الصدور في نفس الذات بأحدّيتها، وأنّ للصادر تحققاً في رتبة الذات بأحديتها، وهذا باطل كما بيّن في موضعه، مع بسط هذه المسألة، وسبق في المجلد الثالث[2] فراجعه.

قال الملّا الشيرازي في شرح الحديثين ـ بعد كلام طويل يتعلّق بالبداء، في نقل الخلائق وغيره ـ ما لفظه: «ولنرجع إلىٰ لفظ الحديث، ونقول قوله عليه السلام: (ما عُبد الله بشيء مثل البداء) أي: ما عَبَد الله عبدٌ بسبب شيءٍ من وجوه الأُلوهيّة وجهات الربوبية كما عَبَده من جهة البداء»[3].

أقول: يصحّ جعل الباء سببية، أو للمصاحبة والملابسة، والبداء نفسه ممّا يعبد به، فهو عبادة أيضاً، كما سبق ويأتي.

{قال:} «ولعلّ العلّة فيه أنّ التعبّد والامتثال في العمل بمثل البداء والنسخ ـ وما يجري

---

(١) في الأصل: «الصلوة».
(٢) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم.
(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٢، بتفاوت يسير.

مجراهما ممّا لا يعرف وجه الحكمة فيه ـ أتم وأعظم، فإنّ الإنسان ربّما عجز عقله عن إدراك المصلحة في مثل الحكم في ذبح إسماعيل أولاً، ثمّ رفع ذلك الحكم ثانياً»[١].

{ أقول: } وفيه ـ مع عدم الجزم ـ أنّ ما ذكره ليس بخاصٍّ بالبداء، كما هو ظاهر عبارته، وليس جميع ما يجري بالبداء كذلك، وظاهر الحديث أنه لا عبادة لله وتعظيم أعظم من وقوعه بالبداء، ما ذاك إلّا لأنه أعمّ وأشمل وأدلّ تعظيماً من جميع ما سواه، وما مثّل به جزئي من أفراد النسخ، ووجه الحكمة فيه عموماً ظاهر، فوجب التغيير.

قال: «وأمّا الرواية الأخرىٰ من قوله ﷺ: (ما عُظّم الله بمثل البداء) ـ والفعل إمّا بصيغة المجهول، أو بتقدير فاعل، مثل: أحد، أو: عبد ـ فالمراد منه أنّ غاية تعظيم العبد لله أن يعرف أنه لا يتحدّد ذاته بتنزيه وتجريد عن الخلق، كما لا يتحدّد بتشبيهٍ وتخليطٍ به، بل له شؤون في إلٰهيته، وأطوار في أحديّته، لا يشغله شأن عن شأن، ولا يصدّه مقام عن مقام، ولا نشأة عن نشأة.

وكونه علىٰ هذا الوجه من الانبساط والسعة، من غير أن يقدح في أحديّته وتنزيهه، أعظم وأتمّ في الإلهيّة من أن يكون مقيّداً محدوداً بالمباينة عمّا سواه، ولكن معرفة ذلك صعب عسر، إلّا علىٰ العلماء الراسخين في العلم، ولهذا قيل: إنّه طور وراء طور العقل»[٢] انتهىٰ.

{ أقول: } مراده بنهاية التعظيم: إثبات وحدة الوجود له، وأنه منبسط علىٰ العالم مع أحديّته؛ للتطوّرات الأحدية والشؤون الإلهيّة، ولا يخفىٰ سقوط ذلك، بل هو ينافي التعظيم، بل يوجب عدمه، وإثبات قيام الحوادث به وبالعكس، إلىٰ غير ذلك، وفساده ظاهر، فافهم.

{ ثم } إنّه لا ينافي قولُ الله تعالىٰ: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٣] ـ الدالّ علىٰ حصول الخوف والرجاء، والعسر واليسر، والقبض والبسط في الكون وصفاته، وغير ذلك من أحواله ـ القضاءَ، فلا ينافي كونه أعلىٰ والبداء يشمله أنّ من الأشياء المرقومة في اللوح المحتوم بما رسمه القضاء، فلا ينافي كونه أعلىٰ التعظيم ـ وما به عبد الله ـ البداء، فإنّ

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الرحمن» الآية: ٢٩.

حتميتها بمقتضىٰ المشيئة الكونية حين الكون لا ينافي إمكانها في القدرة، فيمكن تغييرها، وإن لم يقع؛ ولذا صحّ قوله تعالىٰ: ﴿ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾[١] في أهل الخلودين، وأمثال ذلك علىٰ أحد الوجوه، ويمكن عدم بقائها؛ لأنه يكون لها بإمداد.

ولذا ورد في الدعاء: (اللهمّ إن كنت كَتبتني في أمّ الكتاب شقيّاً محروماً، مقتّراً عليَّ في الرزق، فامحُ من أمّ الكتاب شقائي وحرماني، وأثبتني عندك سعيداً مرزوقاً، فإنّك تمحو ما تشاء وتُثبت، وعندك أمُّ الكتاب)[٢].

فتبيّن افتقار جميع أنواع العبادات إلىٰ البداء، وأنه أعظم أنواعها وأتمّها وأكملها، وأعظم ما عُبد الله به، فهو كلّ يومٍ في شأنٍ، وليس اليوم بخاصّ بالزماني، بل المراد به مطلق الوقت، وتجدّد الإمداد في كلّ عالمٍ بما يناسبه، والكلّ قابل للزيادة، إذ لا نهاية لفيضه، ولا خروج لممكنٍ عن الإمكان في حالةٍ أصلاً، ولا عن الافتقار إليه تعالىٰ، وإمكان كلّ مخلوقٍ يزيد علىٰ كونه، والله يفعل ما يشاء.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن هشام بن سالم، وحفص بن البختري، وغيرهما، عن أبي عبدالله عليه السلام، [قال] في هذه الآية: ﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾[٣] قال:

فقال: وهل يمحىٰ إلّا ما كان ثابتاً؟ وهل يثبت إلّا ما لم يكن ﴾.

أقول: في العيّاشي[٤] والتوحيد[٥] مثله، وظاهر استدلال الإمام عليه السلام بالآية العموم لما يشمل التكوين والتشريع، وصفات الأشياء العارضة للمكوّنات، كالصحّة والمرض وغيرهما، بل كلّما يزاد بوجهٍ يصدق عليه أنّه أُثبت فيه شيء لم يكن، سواءً كان مُثبتاً في مقامٍ أعلىٰ من مقاماته الوجودية، أو لم يثبت أصلاً في مقام، وهذا إنّما يثبت في مقام أدنىٰ، بعد بروزه في مقام أعلىٰ.

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٢٨.

(٢) «فلاح السائل» ص١٧٩، بتفاوت يسير؛ «بحار الأنوار» ج ٨٣، ص ٧١-٧٢، ح ٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٤) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٣١، ح ٦١.

(٥) «التوحيد» ص ٣٣٣، ح ٤.

والإشارة بهذا الفرد إلىٰ ما يتجدّد من الفيض إلىٰ الموجودات الدهرية وغيرها بواسطتها؛ لاشتراك الكلّ في الافتقار للواجب دائماً، إنّما هو يتجدّد، وإن اختلف معنىٰ التجدّد بحسب كلّ مقام، وهذا معنىٰ الفعلية والقوة، فتدبّر.

فظهر ـ حينئذٍ ـ عدم مناسبة البداء بوجهٍ أو صفةٍ، كما سبق في أقوال العلماء.

وكذا كلام محمّد صالح في الشرح، حيث قال: « (وهل يُمحىٰ إلّا ما كان ثابتاً) في اللوح المحفوظ، أو في الأعيان، (وهل يثبت إلّا ما لم يكن) ثابتاً فيهما »[1].

أقول: ويدلّ علىٰ العموم أيضاً ما في العلل؛ عن الصادق عليه السلام، أنه سُئل عن قوله تعالىٰ: ﴿ ادخُلُوا الأَرضَ المُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُم ﴾[2] قال: (كتبها لهم ثمّ محاها، ثمّ كتبها لأبنائهم فدخلوها، والله يمحو ما يشاء ويُثبت، وعنده أمّ الكتاب)[3].

وعنه، عن أبيه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: (إنّ المرء ليصل رحمه، وما بقي من عمره إلّا ثلاث سنين، فيمدّها الله تعالىٰ إلىٰ ثلاثٍ وثلاثين سنة، وإنّ المرء ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاث وثلاثون سنة، فيقصّرها الله إلىٰ ثلاث سنين أو أدنىٰ). قال الحسين: «وكان جعفر عليه السلام يتلو هذه الآية: ﴿ يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ ﴾ »[4].

والقمي بسنده عن ابن مسكان، عن الصادق عليه السلام، قال: (إذا كانت ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتبة إلىٰ سماء الدنيا، فيكتبون ما يكون من قضاء الله تبارك وتعالىٰ في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدّم أو يؤخّر أو ينقص شيئاً أو يزيده، أمر الله أن يمحو ما يشاء، ثم أثبت الذي أراد) قلت: وكلّ شيءٍ عنده بمقدار مثبت في كتابه؟ قال: (نعم) قلت: فأيّ شيءٍ يكون بعده؟ قال: (سبحان الله، ثم يُحدث الله أيضاً ما يشاء، تبارك وتعالىٰ)[5].

وفي أمالي الشيخ، مسنداً عن محمّد بن مسلم، قال: سُئل أبو جعفرٍ عليه السلام عن ليلة القدر؟ فقال: (تتنزل فيها الملائكة والكتبة إلىٰ سماء الدنيا، فيكتبون ما هو كائن في أمر السنة، وما يصيب العباد فيها). قال: (وأمرٌ موقوف، لله تعالىٰ فيه المشيئة، يُقدّم منه ما يشاء، ويؤخّر ما

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص٣١٨. (٢) «المائدة» الآية: ٢١.

(٣) لم نعثر عليه في العلل، وفي «تفسير العياشي» ج ١، ص٣٣٣، ح ٧٢، مثله.

(٤) «تفسير العياشي» ج ٢، ص٢٣٦، ح٧٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ٣٩٥، صححناه علىٰ المصدر.

يشاء، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾)[١].

وفي العيّاشي: عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر ﷺ، قال: سألته عن ليلة القدر فقال: (ينزل فيها الملائكة والكتبة إلىٰ السماء الدنيا، فيكتبون ما يكون من أمر السنة، وما يصيب العباد، وأمرٌ عنده موقوف، له فيه المشيئة، فيقدّم منه ما يشاء، ويؤخّر ما يشاء، ويمحو ويثبت، وعنده أمُّ الكتاب)[٢].

تنبيه : وعن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ، قال: (كان علي بن الحسين ﷺ يقول: لولا آية في كتاب الله لحدَّثتكم بما يكون إلىٰ يوم القيامة) فقلت له: أيّة آية ؟ قال: (قول الله: ﴿ يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾)[٣].

وعن علي[٤] ﷺ ، مثله، لمّا سُئل عن الساعة، وهذا لا ينافي أنّ ما خبّر به ملائكته وأنبياءه فليس فيه البداء، كما ستسمع، فإنّه لا بداء فيه من جهة تعليمهم، وأنه سيقع إذ يعلمون الشرط والمشروط، بقي إظهاره والإخبار به الآن أو بعده، أو عدم الإخبار به من النبي ﷺ أصلاً، فمن هذه الجهة لله فيه البداء.

ولذا تراهم يخبرون عن بعضٍ ولا يشترطون فيه البداء، وبعض بالبداء، وهو معتبر، مع أنّه قد يحصل من الإخبار بمثل هذه قنوط في بعضٍ، وعدم الإخلاص في بعض، أو الانهماك في المعاصي. هذا، وكون ما خبّروا به لابدّ وأن يقع ـ لا بدّية بمقتضىٰ الحكم ـ لا ينافي قدرة الله علىٰ إزالته، وقطع أسبابه وشروطه واكتناهها، كما سبق لك؛ فلهذا يقولون ذلك؛ لأنه يلزم إثبات كمال الاختيار لله تعالىٰ.

ويدلّ علىٰ هذا قوله في آخر حديث القمّي: (ثم يفعل الله ما يشاء)[٥]، وفي حديث معلّىٰ بن محمد الآتي آخر الباب: (فإذا وقع العين المفهوم المدرَك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء)[٦]: كيف وفعله وجوده ليس بمنقطعٍ؟ فكلّ شيءٍ إنمّا يحدُّ ما في حوزته ودائرته، فافهم.

---

(١) «أمالي الطوسي» ص٦٠، ح٨٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٣١، ح٥٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٣١، ح٦٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «التوحيد» ص٣٠٥، ح١.

(٥) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٣٩٥، وفيه: (ثم يُحدث الله أيضاً ما يشاء).

(٦) الحديث السادس عشر من هذا الباب.

نقلٌ *

في تفسير ابن كثير، وهو من عظمائهم: «﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾، «[اختلف المفسّرون في ذلك:][1] فقال الثوري ووكيع وهشيم، عن ابن أبي ليلىٰ، عن المنهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: يدبّر أمر السنة، فيمحو ما يشاء، إلّا الشقاء والسعادة والحياة والموت.

وفي رواية ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾ قال: كلّ شيء إلّا الموت والحياة والشقاء والسعادة.

وقال مجاهد ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾ إلّا الحياة والموت والشقاء والسعادة، فإنّهما لا يتغيّران.

ثم قال: «وقال منصور: سألت مجاهداً [فقلت: أرأيت دعاء أحدنا يقول: اللهمّ إن كان اسمي في السعداء فأثبته فيهم، وإن كان في الأشقياء فامحه عنهم واجعله في السعداء؟ فقال: حسن. ثمّ لقيته بعد ذلك بحول أو أكثر فسألته عن ذلك فقال][2]: ﴿إِنَّا أَنزَلنَاهُ فِي لَيلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفرَقُ كُلُّ أَمرٍ حَكِيمٍ﴾[3] قال: يقضي في ليلة القدر ما يكون في السنة، ثم يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء، فأمّا السعادة والشقاء فلا تتغير».

ثم نقل أقوالاً غير خارجة، وقال: «ومعنىٰ هذه الأقوال: أنّ الأقدار ينسخ الله ما يشاء منها، ويُثبت ما يشاء، ويُستأنس له بما رواه أحمد، عن ثوبان، قال: قال رسول الله ﷺ: (**إنّ الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه، ولا يردّ القدر إلّا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلّا البرّ**)[4]، رواه النسائي وابن ماجة من حديث الثوري به.

وثبت في الصحيح: أنّ صلة الرحم تزيد في العمر، وعن الكلبي: يمحو من الرزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل ويزيد فيه.

وعن علي بن أبي طلحة، عن ابن عبّاس: يبدّل ما يشاء فينسخه، ويثبت ما يشاء فلا يبدّله، وجملة ذلك عنده في أمّ الكتاب.

وقال ابن أبي نجيح، عن مجاهد، في قوله تعالىٰ: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾ قال:

(*) في الأصل: «نقل الرازي».

(١) من المصدر.

(٢) من المصدر، وفي الأصل: «عنه ثم قال».

(٣) «الدخان» الآية: ٣ - ٤.

(٤) «مسند أحمد بن حنبل» ج ٥، ص ٢٧٧.

قالت كفّار قريش لمّا نزلت: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[١]: ما نرىٰ محمّداً يملك شيئاً، وقد فُرغ من الأمر، فأُنزلت هذه الآية تخويفاً ووعيداً لهم: إنّا إن شئنا أحدثنا له من أمرنا ما شئنا، ونحدث في كلّ رمضان، فيمحو ويثبت ما يشاء من أرزاق الناس ومصائبهم، وما يعطيهم وما يقسم لهم.

وقال الحسن البصري: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ مَن جاء أجله يذهب، ويثبت الذي هو حي يجري إلىٰ أجله. واختار هذا ابن جرير.

وقوله: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، قال: الحلال والحرام.

وقال قتادة: أي جملة الكتاب وأصله.

وقال الضحاك: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ قال: كتاب عند ربّ العالمين.

وقال سنيد بن داود: حدّثني معتمر، عن أبيه، عن يسار، عن ابن عباس؛ أنه سأل كعباً عن ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فقال: علم الله ما هو خالق وما خلقه عاملون، ثم قال لعلمه: كن كتاباً.

وقال ابن جريج: عن ابن عبّاس: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ قال: الذكر»[٢] انتهىٰ.

أقول: وهي صريحة في إثبات البداء كما تقوله الإماميّة، وما أنكره من أنكره إلّا لظنه ولزوم الجهل علىٰ الله، وليس كذلك كما عرفت، وحينئذٍ يلزمهم الإقرار به.

واعترف بالمحو والاثبات شارح المصابيح، كما سبق، والزمخشري في الكشّاف[٣]، والبغوي في معالم التنزيل[٤]، وسائر علمائهم[٥].

ولا يخفىٰ علىٰ الفطن دلالة الآية علىٰ البداء، فلا محو إلّا بعد إثبات، ولا ثبوت إلّا لما لم يكن، وهذا عام في التكوين والتشريع، وهذا ما يتجدّد بحكم المشيئة الإمدادية، وما يتجدّد الآن بعد الإن، [والساعة][٦] بعد الساعة، وهو فوق ماكتبه القلم في اللوح، وما ينزل ليلة القدر من أمر السنة، وهو من الموقوف، وعلم الإمكان الذي يظهر البداء.

قال محمّد صادق في الشرح: «قد علمت أنّ الإنسان بسبب ظهوره تعالىٰ فيه بالمرتبة الأتم يستند إلىٰ الله كلّ ما صدر عنه، والبداء هو بمعنىٰ إثبات ما كان منفياً، ونفي ما كان

---

(١) «الرعد» الآية: ٣٨.

(٢) «تفسير ابن كثير» ج ٢، ص ٥٠٠ – ٥٠١، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «تفسير الكشاف» ج ٢، ص ٥٣٤.

(٤) المصدر غير متوفر لدينا.

(٥) «التفسير الكبير» ج ١٩، ص ٥٢ – ٥٣.

(٦) في الأصل: «وللساعة».

مثبتاً، أيضاً صدر عنه، ونسبه الله إلىٰ نفسه بقوله: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾[١].

ووجهه أنّ الإنسان الكامل قد يخفىٰ عليه بعض الأُمور، فأثبت خلاف ما هو عليه، وينفي كذلك، ثم ظهر عليه ما هو الواقع، فيرجع عن عقيدته الأُولىٰ، وهذا هو البداء، وكذا معنىٰ: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾، وتسمىٰ نفوسهم بلوح المحو والإثبات. وثبت بالبراهين أنّ هذا الخطأ منهم لا يصل إلىٰ مرتبة العصيان الشرعي، فإنّ ظنّهم محفوظ عنه [بالجدلة]، بل وقوع هذه الأُمور من قبيل ترك الأولىٰ، فلا تتوهمنّ أنّ هذا ينجرّ إلىٰ المعاصي، فإنّهم بالخاصّية معصومون عن المعاصي» انتهىٰ.

أقول: مراده بظهوره تعالىٰ فيه الظهور الأُتم: ظهوره بذاته، والظاهر والمظهر عنده واحد، بسبب التناسب، وصرّح به في غير موضع؛ لقوله بوحدة الوجود. وهذا مع بداهة بطلانه يوجب ثبوت البداء في ذات الله؛ لوحدة الوجود، أو إثبات ضميرٍ في ذات الله تعالىٰ، وقيام اللوازم به.

وليس وصفه بصفات الفعل في مقام الذات، وقيامها بها، أو لظهوره الذاتي فيها، فهو تعالىٰ عينه وسمعه ـ إلىٰ آخره ـ حقيقة، بل تعظيماً وتشريفاً لمحلّها، وقيامها به قيام افتقار وصدور، فافهم.

ولا يعتقد المعصوم إلّا عن وحي؛ لعدم خروجه عن أمره تعالىٰ بوجه أصلاً، اعتقاداً وعرفاً وقولاً وفعلاً، وفي جميع الحالات مطلقاً، وكون هذا من قبيل ترك الأولىٰ ممنوع، وكذا قوله: «إنّ العصمة بالخاصيّة»، فيه نظر، ليس هنا موضعه، واستند هنا إلىٰ كلام ابن عربي في الفتوحات، نقله ـ مع بيان ما فيه ـ يضيق الوقت عنه.

{ تنبيه :} لا تتوهم منافاةً بين قوله تعالىٰ: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾ الآية، وقوله تعالىٰ: ﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شَأنٍ﴾[٢] وبين ما ورد عنه ﷺ: (جفَّ القلم بما كان ويكون)[٣] وأنه ختم علىٰ فيه، فلا ينطق أبداً، كما روي[٤].

فليس معنىٰ الجفاف: الفراغ والانقطاع مطلقاً، بل في بعض ما كتب؛ وهو المحتوم بالمشيئة، وفي مقام المشيئة، لا بحسب ما يتجدّد فوق ما كتب، بحكم تجدّد الفيض

---

(١) «الرعد» الآية: ٣٩. (٢) «الرحمن» الآية: ٢٩.

(٣) «الدر المنثور» ج١، ص١٢٨، بتفاوت.

(٤) «الدر المنثور» ج٦، ص٣٨٨، وفيه: (ثم ختم علىٰ في القلم، فلم ينطق ولا ينطق إلىٰ يوم القيامة).

والمدد، ولذا ردّ الله علىٰ اليهود لمّا قالوا: قد فرغ من الأمر، كما روي عن الصادق عليه السلام في هذه الآية: (لم يعنوا أنه هكذا، ولكنّهم قالوا: قد فرغ من الأمر، فلا يزيد ولا ينقص، قال الله تعالىٰ تكذيباً لهم: ﴿ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾[١])[٢].

ألم تسمع الله يقول: ﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ ؟ فالقلم دائماً يجري بأمر الله بحكم: ﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾. ولله البداء وبما كتب الشروط، وما فيه البداء، والمحتوم حتماً لا يخرج به عن الإمكان؛ لأنه لا يخرج عنه، لكن بمقتضىٰ الحكمة ووعده الذي لا خلف فيه، وباعتباره ختم علىٰ فيه، فلا ينطق، لا مطلقاً، وكذا في ما لا يكون أصلاً، كتعذيب السعيد.

والعلم الإمكاني قلم أيضاً ولا جفاف له، ويجفّ فيه هذا القلم الكوني، وسعته ما بين السماء والأرض، وكلّ محوٍ أو إثباتٍ إنّما يجري بالقلم، فلا جفاف فيه مطلقاً.

وفي أدعيتهم عليهم السلام: (اللهمّ إن كنت كتبتني عندك في أمّ الكتاب شقياً محروماً، مقتّراً عليَّ في الرزق فامحُ من أمّ الكتاب شقائي وحرماني، وأثبتني عندك سعيداً مرزوقاً، فإنّك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أمّ الكتاب)[٣].

وكل ذلك وجميعه في العلم الحادث، تعالىٰ الله عنه، فلا تحقق للمعلوم في الأزل بوجه أصلاً، وهو شرط ظهور، وهو دون رتبة الأزل، فافهم.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام. قال: ما بعث الله نبيّاً، حتّىٰ يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار له بالعبودية، وخلع الأنداد، وأنّ الله يقدّم ما يشاء، ويؤخّر ما يشاء﴾.

{ أقول: } لم يكتب عليه محمّد صادق، واكتفىٰ بما سبق. ولا ينافي هذا الحديث ما سيأتي في الحديث الثالث عشر عنه عليه السلام: (ما تنبأ نبيٌّ قطُّ، حتىٰ يقرَّ لله تعالىٰ بخمس خصال:

---

(١) «المائدة» الآية: ٦٤.

(٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ١٩٨، نقله بالمعنىٰ.

(٣) «فلاح السائل» ص ١٧٩، بتفاوت يسير؛ «بحار الأنوار» ج ٨٣، ص ٧١-٧٢، ح ٥، صححناه علىٰ المصدر.

بالبداء، والمشيئة، والسجود، والعبودية، والطاعة)؛ لشمول الثلاث للخمس، ويفصّل [إلىٰ][1] أكثر أيضاً، من غير منافاة.

وفي العيّاشي[2] مثل حديث الأصل.

وفيه، عن أيوب بن نوح، قال: قال لي أبو الحسن العسكري عليه السلام، وأنا واقفٌ بين يديه بالمدينة، ابتداءً من غير مسألةٍ: (يا أيوب، إنّه ما نبّأ الله من نبيٍّ، إلّا بعد أن يأخذ عليه ثلاث خصال: شهادة أن لا إله إلّا الله، وخلع الأنداد من دون الله، وأنّ لله المشيئة، يقدّم ما يشاء، ويؤخّر ما يشاء. أمّا إنّه إذا جرىٰ الاختلاف بينهم، لم يزل الاختلاف بينهم، إلىٰ أن يقوم صاحب هذا الأمر)[3]. وهو مطابق لحديث الأصل، كما لا يخفىٰ.

وما تضمّنه هذا الحديث ـ من كون آخر الاختلاف قيام صاحب الأمر ـ فحقٌّ، فبعده تجتمع الكلمة وترتفع التقيّة، وتكمل العقول والأحلام، ويقع التمييز، وهذا في بعض بالنسبة إلىٰ الأصلاب، ويبقىٰ تمييز العقل، أو أنه بالنسبة إلىٰ بداية ذلك، فإنّه يقع تمييز عن خطأ وقته عليه السلام، حتىٰ تظهر الرجعة الكبرىٰ برجوع محمّد صلى الله عليه وآله، أو يراد بصاحب الأمر الصاحب الأكمل والأفضل، وهو محمّد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام.

قول الملّا الشيرازي[4] ـ كما سيأتي في الجبر والقدر وغيره، في بيان مبدأ الشرور ولميّة الشيطان، وفي العلم والإرادة وتبعيتهما في نفس الأمر [لِما][5] عليه المعلوم ـ يلزمه نفي الاختيار، وبطلان معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[6] وقوله عليه السلام: (وأنّ الله يقدّم ما يشاء، ويؤخّر ما يشاء) فإنّ الأشياء مرآيا له، وما شاء إلّا ما عليه الأشياء، وأعطته إياه من أنفسها، فلا يمكن جعله الكلب طاهراً إلّا أنه أعطاه من نفسه النجاسة. والأعيان الثابتة غير مجعولة، ولها اقتضاء من أنفسها ولوازم وظهر بها.

وعلىٰ قوله ذلك، وما أصّله من القواعد التي أشرنا لها، يبطل سرّ الدعاء والرجاء

---

(١) في الأصل: «أي».

(٢) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٣١، ح ٥٨.

(٣) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٣٠، ح ٥٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) انظر: «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٢ – ٤١٥؛ «مفاتيح الغيب» ص ٢٠٠ – ٢١٠.

(٥) في الأصل: «كما».

(٦) «الرعد» الآية: ٣٩.

والاستغاثة، وكثير من الأحكام الشرعية.

وكذا علىٰ قوله[1]: إنّ حقيقة المعلول ووجوده وجود العلّة، وقوله[2]: إنّ بسيط الحقيقة كل الوجود، فلا وجود له، وإنّما أعدام أو آيل له، باعتبار ظهور وجوده تعالىٰ بمرآيا الأعيان.

فإنّ هذا يبطل الشريعة والتكليف، وأنّ الله مختار، يمحو ما يشاء ويثبت، ويقدّم ويؤخّر، فإن كان فهو بحسب الظاهر في بداية النظر وظاهر الوجود، لا في نفس الأمر وحقيقته، فافهم.

وأيضاً تكون المشيئة؛ لأنها عنده عين الذات، والعلم تابع لما في نفس الأمر من المعلوم، فتكون المشيئة أيضاً تابعة، فلا اختيار له أصلاً، ويلزمه نفي البداء أيضاً، وأنّ معناه لزوم صفات المكوّن من الزيادة والنقيصة، والمحو والإثبات ـ وسائر صفاته من صفات التشبيه ـ لله تعالىٰ، باعتبار ظهور ذاته في الشيء، وكونه سمع العقل والمقربين مثلاً وبصرهم، وصرّح[3] بذلك هو وتلامذته، وإن اختلف اللفظ، ولا خفاء في فساد هذا الكلام.

وقوله عليه السلام: (وإنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء) أشار به إلىٰ البداء، وجعله عليه السلام مبدأه المشيئة، وهو العلم الإمكاني، مبدأ المشاءات، ولا نهاية لإمكانات الأشياء فيه، ومنه ظهوره في زيادة أو نقص، أو محو أو إثبات، أو تبديل كون أو حكم تشريعي أو كوني، وهو صريح الدلالة فيما أشرنا له من معنىٰ البداء، وعمومه ومبدئه؛ لعموم المشيئة لجميع ذلك، وكل شيءٍ بها قائم، وكلّ ما في الكون فيها وزيادة، فلا خفاء في أنّ الإمكان أعمّ من الكون.

ومنه يتّضح عموم البداء وشرفه وعظم ثوابه، وأنه لم يُعبد الله ويُعرف بشيء أعظم منه وأشرف وأخلص، كما عرفت، ويتّضح أيضاً لديك عدم إصابة ما سمعت من تفسير العلماء له، وإن صحّ بعضٌ بتخصيصه بوجهٍ منه ونوع، ولا ينافي ذلك تسمية بعضه بنسخ، وأنه بيان للانتهاء، لا لرفع المنسوخ من الواقع، فكلّ ما اتّصف بالوجود لا يخرج عنه، وإن تنقّل من صورة إلىٰ أخرىٰ، وإلىٰ حكم آخر، أو إلىٰ مادةٍ نوعيّة، أو إلىٰ الكلّية الأولية، التي هي مادّة [المواد][4].

---

(١) انظر: «الشواهد الربوبية» ص٤٩.

(٢) انظر: «الشواهد الربوبية» ص٤٧؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣٥؛ «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٦٨.

(٣) انظر: «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٧٣ - ٣٧٤.

(٤) في الأصل: «المراد».

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿[عن حمران، عن أبي جعفر عليه السلام] قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِندَهُ﴾[1] قال: هما أجلان: أجل محتوم، وأجل موقوف﴾.

أقول: يحتمل كون المحتومِ الأولَ، والموقوفِ الثانيَ، إلّا أنّ كون المحتومِ المقضيَّ المحكم والمبرم أنسب، وما يأتي في رواية الفضيل[2]: (**من الأمور أمور موقوفة عند الله، يقدّم منها ما يشاء، ويؤخّر منها ما يشاء**).

ويدلّ عليه صريحاً ما رواه علي بن إبراهيم في الصحيح، عن الحلبي، عن [عبدالله بن مسكان عن][3]، الصادق عليه السلام، قال: (**الأجل المقضي هو المحتوم الذي قضاه الله وحتمه، والمسمّىٰ هو الذي فيه البداء، يقدّم ما يشاء، ويؤخّر ما يشاء، والمحتوم ليس فيه تقديم ولا تأخير**)[4].

محمد بن إبراهيم النعماني، مسنداً عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام، في قوله تعالىٰ: ﴿قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِندَهُ﴾، قال: (**إنّهما أجلان: أجل محتوم، وأجل موقوف**)، فقال له حمران: ما المحتوم؟ قال: (**الذي لله فيه المشيئة**) قال حمران: إنّي لأرجو أن يكون أجل السفياني من الموقوف، فقال أبو جعفر عليه السلام: (**لا والله، إنّه لمن المحتوم**)[5].

وفي العياشي، عن الصادق عليه السلام: (**الأجل الذي غير مسمًّى موقوف، يقدّم منه ما شاء، ويؤخّر منه ما شاء، وأمّا الأجل المسمّىٰ فهو الذي ينزل ممّا يريد أن يكون من ليلة القدر إلىٰ مثلها، من قابل**) قال: (**فذلك قول الله تعالىٰ ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[6]**)[7].

---

(١) «الأنعام» الآية: ٢.

(٢) الحديث السابع من هذا الباب.

(٣) من المصدر.

(٤) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٢٢٢.

(٥) «الغيبة» للنعماني، ص٣٠١، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الأعراف» الآية: ٣٤.

(٧) «تفسير العياشي» ج١، ص٣٨٤، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

وعن حمران، عنه عليه السلام، في هذه الآية، قال: (المسمّىٰ ما سُمي لملك الموت في تلك الليلة، وهو الذي قال الله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾، وهو الذي سمّي لملك الموت في ليلة القدر، والآخر له فيه المشيئة، إن شاء قدّمه، وإن شاء أخّره)[1].

وروي[2] عنه أيضاً مثله، بتفاوتٍ في اللفظ خفيف. وهذه الروايات تدلُّ علىٰ أنّ الذي فيه له لبداء هو الأجل الأول، ويمكن ردّ الأخيرة إلىٰ الأولىٰ بنوع عناية، فتدبّر.

إلّا إنّ أكثر الروايات: أنّ المسمّىٰ هو المحتوم، وهو الأجل الذي لا تقديم فيه ولا تأخير، وغيره العمر والمقضي، وهو الذي فيه التقديم والتأخير، والزيادة والنقص.

وقال تعالىٰ: ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ ﴾[3]، وآية الأصل سمعتها وغيرهما، والموافق للكتاب من الروايات أرجح.

{ تنبيه: } إنّ ما تضمنته هذه الآية من زيادة العمر ونقصه ممّا قد اتفق عليه الكلُّ، وصرّحت به الآي والنص، كقوله تعالىٰ: ﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾ ﴿ وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ ﴾[4] ﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾[5].

وروي عند الخاصّة[6] والعامّة[7]: البِرُّ يطيل العمر، وصلة الرحم تزيد في العمر، وغير خفي دخوله في مفهوم البداء.

وفي الكشّاف، ومعالم التنزيل، وغيرهما من تفاسيرهم: «يجوز أن يكون العمر أربعين سنة، وإن حج وغزا فعُمرهُ ستّون، فإذا جمع بينهما فقد زيد في عمره، وإذا أفرد لم يجز الأربعين، فقد نقص منه»[8].

قال البغوي في معالم التنزيل، بعد نقل ذلك: «فقيل: إنّ الله يقول: ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا

---

(١) «تفسير العياشي» ج ١، ص ٣٨٤، ح ٦. (٢) «تفسير العياشي» ج ١، ص ٣٨٥، ح ٨.

(٣) «الشورىٰ» الآية: ١٤. (٤) «البقرة» الآية: ٢٤٥.

(٥) «فاطر» الآية: ١١.

(٦) «الكافي» ج ٢، ص ١٥٠، باب صلة الرحم، ح ٣، ٤، ٦، ٩، ١٢؛ «مكارم الأخلاق» ج ٢، ص ٢٣٧، ح ٢٥٧٣؛ «بحار الأنوار» ج ٧٣، ص ٣١٨؛ ج ٩٠، ص ٢٩٦، ح ٢٣.

(٧) «سنن ابن ماجة» ج ١، ص ٣٥، ح ٩٠؛ «صحيح مسلم» ج ٤، ص ١٥٧٣، ح ٢٥٥٧.

(٨) «تفسير الكشاف» ج ٣، ص ٦٠٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾[١] فقال: هذا إذا حضر الأجل، وأمّا قبل فيزاد فيه وينقص، وقرأ: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ ﴾[٢]»[٣].

وسمعت من شارح المشكاة[٤] أنّ الآجال التي في علمه لا زيادة فيها ولا نقص، والزيادة إنّما هي بالنسبة إلىٰ ملك الموت أو غيره... إلىٰ آخره، فراجعه.

ومع هذا ينكرون البداء، ويشنّعون علينا به أنَّ هذه الزيادة والنقيصة حقيقةٌ لا مجازاً، ولا ردّ فيه، لقوله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا جَاءَ ﴾ وأنه (لا رادّ لقضائه) كما ورد[٥]، فإنّ ما أثبت في اللوح بالقلم الأول: إنّ عمره كذا بشرطه، وفي المحو والإثبات: عمره ـ مثلاً ـ كذا، نقص من ذلك إن يتصدّق، وإن تصدّق كذا، فيتصدّق، فيكون الثابت في القضاء بما يقع عليه اختياره ويعمله.

وفي العيّاشي عن الصادق عليه السلام، في تفسير: ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ أنّ ذلك ما يخبر به الملك ليلة القدر[٦].

فإذن الزيادة والنقيصة قبل هذا الإخبار والإلقاء، أو تقول: عمره ـ مثلاً ـ عشر سنين، فإذا تصدّق كانت هذه العشر في التقضّي مقدار عشرين سنة، وإذا لم يتصدّق كان تقضّيها في مقدار ثمان سنين مثلاً. فتحققت الزيادة بما لا [يرد][٧] اعتراض.

ويدلّ علىٰ هذا ما في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾[٨] من تفسير البرهان، عن أبي جعفر عليه السلام: (**إنّ الله إذا أراد فناء قوم أمر الفلك فأسرع الدور بهم، فكان ما يريد من النقصان. فإذا أراد بقاء قوم أمر الفلك بإبطاء الدور بهم، فكان ما يريد من الزيادة، فلا تنكروا، فإنّ الله يمحو ما يشاء ويثبت، وعنده أمّ الكتاب**)[٩].

ومعلوم كثرة المعاصي توجب سرعة دور الفلك، كما أنّ الحسنات بالعكس، كما هو ظاهر لدىٰ العارف، وهو منصوص[١٠]، ولا يحضرني موضعه الآن.

---

(١) «الأعراف» الآية: ٣٤. (٢) «فاطر» الآية: ١١.

(٣) المصدر غير متوفر لدينا.

(٤) انظر عبارة الفاضل الطيّبي المتقدّمة تحت عنوان: «بيان والتزام».

(٥) «علل الشرائع» ج٢، ص٣٣٧، ح٨١؛ «مصباح المتهجد» ص٤٠٨، دعاء يوم الاثنين.

(٦) «تفسير العياشي» ج١، ص٣٨٤، ح٦؛ ج٢، ص١٣١، ح٢٤، نقله بالمعنىٰ.

(٧) في الأصل: «يراد». (٨) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٩) «تفسير البرهان» ج٢، ص٣٠٠، ح٢٠، نقلاً عن «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٣٤، ح٧١، بتفاوت يسير.

(١٠) انظر: «الفقيه» ج١، ص٣٤٠ - ٣٤١، ح١٥٠٩، نحوه.

فإذا عرفت معنىٰ الزيادة والنقيصة، فلا تعرّج علىٰ التأويلات البعيدة، كما قيل: (ولا يزيد في العمر إلّا البرُّ)[١] إنّ معناه إذا بَرَّ لا يضيع عمره، فكأنه زِيد فيه، وما ما ثلها.

وقال ابن أبي جمهور في حواشي غوالي اللآلئ ـ علىٰ ماروا‌ه عن النبي ﷺ: أنّ (صلة الرحم تزيد في العمر) ـ: «قيل: كيف يكون كذلك، وهو تعالىٰ يقول: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾[٢] الآية؟

أُجيب بأنّ هذه الزيادة تكون إمّا بمعنىٰ السعة في الرزق وعافية البدن، لِما قيل: (إنّ الفقر هو الموت الأكبر)[٣].

وفي حديث: (إنّ الله تعالىٰ أعلمَ موسىٰ ﷺ أنه سيميت عدوَّه، ثم رآه يسفّ الخوص، فقال: يا ربّ وعدتني أن تميته، فقال: قد فعلت، إنّي قد أفقرته).

ولهذا قالوا: (الفقر هو الموت الأحمر)[٤]، ومنه قول بعضهم:

ليس من ماتَ فاستراحَ بمَيْتٍ ... إنّما المَيْتُ مَيّتُ الأحياءِ[٥]

فإذا صحّ تسمية الفقر موتاً ونقصاً من الحياة صحّ أن يسمّىٰ الغنىٰ حياة، ويصير المعني بزيادة العمر: إعطاء الغنىٰ، بنوع من التجوّز. ويؤيّده قوله ﷺ: (إذا أملقتم فتاجروا الله بالصّدقة)[٦].

وإمّا بمعنىٰ أنّ الله تعالىٰ قد يكتب أجل العبد معيّناً، وبُنيته وتركيبه لا يقتضيه، بل يقتضي ما دونه، فإذا وصل رحمه زِيدَ في تركيبه وبُنيته، حتىٰ يصل إلىٰ ذلك المقدَّر له، المسمّىٰ في العلم الذي لا يستأخر عنه ولا يتقدم. وهذا التأويل أقرب، لسلامته من ارتكاب المجاز»[٧] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ الفقر ـ بما أراد ـ شعار الصالحين، وهو فخر محمّد ﷺ، كما

---

(١) «مكارم الأخلاق» ج ٢، ص ٢٣٧، ح ٢٥٧٣؛ «بحار الأنوار» ج ٧٣، ص ٣١٨.

(٢) «الأعراف» الآية: ٣٤.

(٣) «تفسير العياشي» ج ١، ص ١٣٩، ح ٣٨٠، وفيه: (والفقر الموت الأكبر).

(٤) «معاني الأخبار» ص ٢٥٩، ح ١، بتفاوت يسير.

(٥) البيت لعديّ بن الرعلاء. انظر: «قطر الندىٰ» ص ٢٣٤؛ «لسان العرب» ج ١٣، ص ٢١٧، مادة «موت».

(٦) «عدّة الداعي» ص ٦٠.

(٧) «غوالي اللآلئ» ج ١، ص ٤٦، حاشية رقم (٢)، صححناه علىٰ المصدر.

روي[١]، ولا يعني به ما يوجب الذلّ وابتذال الدين، ولم يكن ـ حينئذٍ ـ زيادة حقيقة، والأجل أجلان، كما هو صريح الآية والرواية، وكذا الثاني. فإنّما بيّن الزيادة.

|مع| أنّا نقول: كيف تحصل الزيادة مطلقاً، مع أنّ الله تعالىٰ يقول في سورة يونس عليه السلام، والأعراف: ﴿ لا يَستَأخِرُونَ ﴾ وكيف ينقص المحتوم، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلا يَستَقدِمُونَ ﴾[٢] ساعة ؟

فإذن ليس معنىٰ الزيادة والنقيصة إلّا علىٰ ما قلناه، من غير حاجةٍ إلىٰ ارتكاب المجاز.

تنبيه فيه توضيح

ورد في غير حديث[٣]: أنّ وقت الأجل ممّا انفرد الله به، وأنه لا تقديم فيه ولا تأخير، كما سمعت، وقال تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُم لا يَستَأخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَستَقدِمُونَ ﴾[٤].

ومعلوم أنه إذا جاء الأجل لا يستقدم ساعة، والمراد أنه من المحتوم، لا يتقدّم فيه ولا يتأخر، وعرفت أنّ أكثر الروايات دالّة علىٰ أنّ المحتوم هو المسمّىٰ الذي لا تقديم فيه ولا تأخير، ومحتمل الزيادة والنقيصة هو المقضي، وهو العمر، قال الله تعالىٰ: ﴿مَا خَلَقنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا إِلَّا بِالحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾[٥] ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِندَهُ ﴾[٦].

ومعلوم أنّ المسمّىٰ عنده هو أولىٰ بأن لا يجريان فيه، فالأجل المحتوم ـ وهو المسمّىٰ عنده ـ لا يعلمه عزرائيل ولا إسرافيل.

وهنا إشكال مشهور، ودفعه بما أشرنا له، أو بأنّ الذي قال وأخبر بأنّ الأجل معيّن لا زيادة فيه ولا نقيصة، وأنه محتوم، قال بأنّ الطاعة والمعصية ممّا يؤثّران فيه زيادة ونقيصة، فهو حتم معيّن ما لم يقع ذلك.

فكأنّه قال: هو كذلك، ما لم يقع أحدهما، أو لأنه حتم لا ينافي قبوله أحدهما، فإنّه لم

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ٢٦٣، ح ١٢؛ «جامع الأخبار» ص ٣٠٢، ح ٨٢٨.

(٢) «الأعراف» الآية: ٣٤؛ «يونس» الآية: ٤٩.

(٣) «تفسير العياشي» ج ١، ص ٣٨٤، ح ٥، ٦، ص ٣٨٥، ح ٩؛ «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ١، ص ٢٢٢.

(٤) «الأعراف» الآية: ٣٤. (٥) «الاحقاف» الآية: ٣.

(٦) «الأنعام» الآية: ٢.

يخرج بلفظ الحتم عن إمكان التغيير فيه، إذ الواجب بالغير ممكن بالغير أيضاً، فذلك لا يخرجه عن كونه ممكناً، إذ الإمكان الغيري عبارة عن الوجود الراجح من الغير، فهو حتم رجحاني بمقتضىٰ الحكمة، ولم يخرج بذلك عن قبوله الزيادة والنقيصة، خصوصاً قبل ظهور الغير، ولله البداء، ولهذا أورد الآية في بابه مستدلاً بها علىٰ جريان البداء.

فظهر أنّ الأجل أجلان، وعدم منافاة الحتمية لقبول أحدهما بالأعمال، كما ورد[1] في صلة الرحم وغيره والدعاء، وأمثال ذلك.

وبعبارة أُخرىٰ نقول: المعيّن المحتوم في نفسه معيّن ومسمًّى عند الله، بحسب ما يقتضيه سرّ المدد والقضاء، وله ظهور تعلّقي بحسب مقارنات الأمور للمادّية الزمانية وأمثالها.

وهذه يقع فيها زيادة ونقص؛ بسبب الطاعات والمعاصي، فتحقّقت الزيادة والنقيصة فيه بجهة المقارنة، حقيقةً وحالاً، |و| بحسب مسمّاه الغيبي لا زيادة فيه ونقيصة، إنّما هما فيه بجهةٍ [تقضّيه][2] وظهوره في أربعين سنة ـ مثلاً ـ أو أقل أو أكثر.

فلا تنافي بين الحتم أو الزيادة أو النقيصة، واجتمعت الروايات، من غير حاجةٍ إلىٰ التمحّلات البعيدة ـ وسمعت بعضها ـ أو اطّراح للنصّ الدالّ علىٰ زيادته بالطاعات أو نقصه بالمعاصي.

وحينئذٍ يتّضح لك أنّ الأجل [أجلان][3]، وأنّ الأجل المحتوم ـ وهو المسمّىٰ ـ حدّه في التقدير مدة بقائه عيناً، وهو خلق من خلق الله يحدث بباطن سرّ الإمداد وسرّ القدر، والله خلق الموت والحياة، وهذا غائب في المشيئة، وحضوره وعدمه علىٰ ما تقتضيه المصلحة.

والأجل المقضي هو في مقام تقضّي ذلك ظهوراً، وتفصيله خارجاً مبيّناً متّصلاً، وفيه الزيادة والنقيصة، كما عرفت.

وأمّا العمر فقد يُطلق علىٰ الأجل وبالعكس، هذا مع الانفراد، ومع الاجتماع الفرق بينهما كما أشرنا له، فتدبّر.

{ تنبيه: } إنّه لا ينافي قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ الآية[4] ـ وقول الإمام عليه السلام: (إنّ الله تعالىٰ تفرّد بخمسة أشياء)[5] وقرأ الآية ـ علمَ الأربعة عشر عليهم السلام بوقت

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ١٥٠، باب صلة الرحم؛ ص ٤٦٩، باب أن الدعاء يردّ البلاء.

(٢) في الأصل: «نقتضيه».

(٣) في الأصل: «اجلاً».

(٤) «لقمان» الآية: ٣٤.

(٥) «بحار الأنوار» ج ٤٢، ص ٢٧٥.

الأجل، وكثيراً ما أخبروا به، والنصوص[1] عليه كثيرة، وكلّها حقّة، ونقول: تفرّد الله بها، وهي تجمع الكلي، وغيب الإمكان محيط به.

ويظهر منه للأئمة عليهم السلام ما يعلم فيه المصلحة، وتبقىٰ الزيادة، فهم عليهم السلام وإن علموا بهذه الخمسة، لكن في افتقار له بعلم جديد إمدادي في بقاء العلم الأول، وفي الزيادة، وفي تعيّن جزء الدقيقة وأقل، بحيث لا تقديم فيه ولا تأخير، أوكونه من المحتوم بحيث لا بداء فيه، أو قولهم عليهم السلام لدفع كون العلم من ذواتهم ودعوىٰ الربوبيّة فيهم، إلىٰ غير ذلك.

وغير خفي لك ممّا سبق أنّ الأجلين لكلّ موجودٍ موجود؛ لعموم الأجل في كلّ بحسبه، وهما يجريان، ولوكان أحدهما ذاتاً، والثاني عرضاً وبحسب المقارنات الظهوريّة.

فما نقله المجلسي عن الرازي ـ وكذا غيره ـ غلط لا داعي له.

قال في الشرح: «قال الرازي في تفسيره: اختلف المفسّرون في تفسير الأجلين علىٰ وجوه:

الأول: أنّ المقضي آجال الماضين، والمسمّىٰ عنده: آجال الباقين.

الثاني: أنّ الأول أجل الموت، والثاني أجل القيامة؛ لأنّ مّدة حياتهم في الآخرة لا آخر لها.

الثالث: أنّ الأجل الأول ما بين أن يُخلق إلىٰ أن يموت، والثاني ما بين الموت والبعث.

الرابع: أنّ الأول النوم، والثاني الموت.

الخامس: أنّ الأول مقدار ما انقضىٰ من عمر كلّ أحد، والثاني مقدار ما بقي من عمر كلّ أحد.

السادس: وهو قول حكماء الإسلام: أنّ لكل إنسانٍ أجلين: أحدهما: الآجال الطبيعيّة، والثاني: الآجال الاخترامية. أمّا الآجال الطبيعيّة فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجيّة، لانتهت مدة بقائه إلىٰ الوقت الفلاني، وأمّا الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بالأسباب الخارجية، كالغرق والحرق وغيرهما من الأمور المنفصلة[2]. انتهىٰ.

وما صدر من معدن الوحي والتنزيل مخالفٌ لجميع ما ذكر، وموافقٌ للحقّ. والأجل المقضي هو المحتوم الموافق لعلمه سبحانه، والمسمّىٰ: هو المكتوب في لوح المحو

---

(١) «بصائر الدرجات» ص٢٦٢ – ٢٦٦، باب في أنّ الأئمة عليهم السلام يعرفون آجال شيعتهم.

(٢) «التفسير الكبير» ج١٢، ص١٢٧، باختصار.

والإثبات، ويظهر من بعض الروايات العكس»[١].

أقول: هو الظاهر من الأكثر والأوفق، كما سمعت.

{ قال } محمد صادق في الشرح: «أقول الأجل المحتوم: هو الأجل الذي لكلّ شخص بلا واسطة أُمور غريبة ناشئة عن الطبيعة، من قبيل سقوط سقف علىٰ جالس، وتسلّط سبع، ونحو ذلك. والأجل الموقوف: هو الأجل الذي يتوقّف علىٰ أمثال تلك الأُمور.

ويمكن أن يقال: إنّ أجلَ من أكلهُ السبع هو أكل السبع، كما أنّ أجل الشخص الآخر هو ما بالقوة للطبيعة، والآجال واحدة.

ويمكن أيضاً أن يقال: إنّ أجل هذا الشخص هو انتهاء ما بالقوّة للطبيعة من إبقائه، والأجل الموقوف من أُمور خارجة من الطبيعة.

والآجال قسمان، فالاختلاف الذي وقع في كون الآجال واحدة، أو اثنين، بحيث [إنّ الأجل][٢] المحتوم {...} لو لم يكن محتوماً، فيجوز أن يعيش الشخص بعد الأجل الموقوف، ففي إماتته ترجيح بلا مرجّح، وهو باطل باتفاق المحقّقين، فيجب أن يصل الترجيح إلىٰ مرتبة الوجود، وإلّا يلزم ما لزم آنفاً، فكلّ أجلٍ موقوف هو الأجل المحتوم من هذا الوجه، فثبت أن تثنية الأجل ووحدته بالاعتبار.

فالجزم بأحدهما مع إنكار الآخر بعيد عن التحصيل، فربّ شخصٍ يكون أجله الطبيعي علىٰ حدٍّ محدودٍ، لم يعرض عليه من الأُمور التي تهلكه، ولم يصل إلىٰ الحدّ المحدود الذي كان طبيعياً له، ففي موته بداء من وجهٍ، وإن أمكن أن يقال: إنّه أجله وليس فيه بداء؛ لِما مرّ، وهذا وجه إيراد هذا الحديث في هذا الباب» انتهىٰ.

أقول: مخالفته للمنصوص ظاهرة، وإنّما المسمّىٰ ما عرفت، وما اعتبر به اتحاد الآجال لو اعتبر بها التعدد لكان أقرب، وبعضٌ يخترم قبل أجله المقدّر له، فيوفّاه في رجعة القائم عليه السلام، كما روي في بصائر الدرجات[٣].

ووقوع الموقوف وحتمه بعارض لا يوجب ترجيحاً لا لمرجّح في إماتته، بل المرجّح ظاهر، وإن جاز أن يعيش لولاه، وقد يجوز كونه ممّا [يُعاد][٤] بعدُ ويعيش.

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص١٣٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «فان أجل»

(٣) انظر: «مختصر بصائر الدرجات» ص١٩.

(٤) في الأصل: «نفاد».

وبالجملة: ما في كلامه من المخالفة وعدم الجزم ممّا لا يخفىٰ، وكذا تعدّدهما وبيان وجهه، وفائدته.

{ قال } آغا خليل في شرح الحديث: «الأجل: الوقت المعيّن للحادث، والمراد: أنّ الأول محتوم، لأنه قضي، فإذا قضى الله شيئاً أمضاه، فلم يبق فيه لله تعالىٰ البداء، وصار مبرماً، كما يجيء في آخر الباب، وذلك لأنه لمن مضىٰ، والقدرة علىٰ ما مضىٰ غير معقول. والثاني موقوف، لأنه لمن بقي ولمن يأتي.

والمراد بالموقوف: ما لم يقض بعد، ولكنّه مسمًّى، أي: معيّن في علم الله أنه سيقع، وما لم يقع بعدُ لم يخرج عن القدرة. و﴿مُسَمًّى﴾ وصف للمبتدأ النكرة، والظرف حال أو خبر، والظرف متعلّق به، والمقصود: أنّ الفرق بين الأجلين بذلك يدلّ علىٰ البداء، وإلّا فكلّ من الأجلين محتوم ولا تختلف نسبته تعالىٰ إليهما»[1] انتهىٰ.

أقول: وغير خفي أنّ ما ذكره أجل واحد لا أجلين، والدلالة علىٰ البداء ـ كما سبق ـ أظهر منه علىٰ قوله.

قال الملّا الشيرازي في الشرح: «ويعني أنّ الأجل ـ أي: منتهىٰ العمر ـ أجلان:

أحدهما: أجل محتوم، وهو الذي حكم به القضاء الأزلي الجملي، وهو الحكم الكلي بأنّ كلّ إنسانٍ لابدّ وأن يموت يوماً.

والثاني: أجل موقوف لم يقع الحكم بتعيينه علىٰ الخصوص متىٰ كان، أي لأحد من أهل السماوات والأرض، ويقال له: الأجل المعلّق، فيجوز فيه أن يتقدم أو يتأخر، وتزداد المدة أو تنقص، فيقال: شيء كذا يزيد في العمر، وشيء كذا ينقص فيه.

قال صاحب الفتوحات: ومن هذه الكتابة قال الله تعالىٰ: ﴿ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى ﴾[2]، وهذه الأقلام تكتب في ألواح المحو والإثبات[3]، انتهىٰ.

وقد ورد في الأدعية المأثورة طلب طول العمر من الله، ولو لم يكن الأجل ممّا يمكن الزيادة فيه عمّا كان، أو النقصان، لم يكن للأدعية المأثورة فائدة، فهذا أيضاً ممّا يثبت القول بالبداء، علىٰ أنّ الواقع ليس مخالفاً لما في القضاء الحتم الأزلي.

فليس لك أن تقول: إنّ ما يرام بالطلب والسؤال والإلحاح، لإنجاح نيله، أو إعطاء فعل،

---

(١) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٢٣، بتفاوت. (٢) «الأنعام» الآية: ٢.

(٣) «الفتوحات المكية» ج ٣، ص ٦١، بتصرّف.

إن كان ممّا جرىٰ قلم القضاء الأزلي بتقدير وجوده، وارتسم اللوح المحفوظ الإلهي بتصوير ثبوته، فما الحاجة في تكلّف الطلب فيه، وتجشم السؤال له؟ وإن لم يجر بـه القـلم ولم ينطبع به اللوح، فلم الدعاء، وما فائدة الطلب لِما يمتنع فيه حصول المدعي ونيل المبتغىٰ؟

لأنه مندفع بأن الطلب والدعاء أيضاً ممّا جرىٰ به قلم القضاء الأول، وانسطر به لوحه السابق علىٰ لوح هذا القدر، من حيث إنّ كلّ ما بعدهما ـ سواء كان من الأمور السـفلية، كالدعاء والتضرّع، وشرب الدواء، وفعل الطبيب والرقية فيه، وغير ذلك، أو من الأمـور العلوية، كالصور القدرية والتدابير الملكية وما يتبعها ـ إنّما هو من العـلل والأسـباب، أو الشروط والمقدّمات لحصول المطلوب في الأزل.

فمن جملة الأسباب لحصول الشيء المدعو له: دعاء الداعـي وتـضرعه واسـتكانته، ونسبة الأدعية والتضرعات إلىٰ حصول المقاصد في العيان، كنسبة الأفكار والتأملات إلىٰ حصول النتائج والعلوم في الأذهان. فتثبت الأدعية والأذكـار جـدول مـن جـداول بـحار القضاء، وساقية من سواقي لوحه المحفوظ»[1] انتهىٰ.

أقول: انظر إلىٰ ما فسّر به الأجل الأول، فإنّه معيّن في الغيب والعلم الإمكـاني، بـل وظاهره، لا أنه كلّ إنسان لابدّ له من الموت، وإلّا لا تنافي بينهما [وعليه]، وتفسيره الثاني [لا][2] يخفىٰ ما فيه.

وما ذكر صاحب الفتوحات الضليل في دفع ما توهّمه من الإشكـال لا يـدفعه كـمال الدفع، وإن ردّ إلىٰ ما توهّمه الملّا فيهما، حيث استدلاله بقوله، فبطلانه عرفته.

❑ الحديث رقم ﴿ ٥ ﴾

قوله: ﴿عن مالك الجهني، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالىٰ: ﴿ أَوَ لَا يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَم يَكُ شَيئاً ﴾[3] قال: فقال: لا مقدّراً ولا مكوّناً.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «علىٰ».

(٣) «مريم» الآية: ٦٧. وفي الأصل والمصدر: «أو لم يرَ الإنسان»..

قال: وسألته عن قوله تعالىٰ: ﴿ هَل أَتَىٰ عَلَىٰ الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهرِ لَم يَكُن شَيئاً مَذكُوراً ﴾[١] فقال: كان مقدّراً غير مذكور ﴾.

{ **أقول:** } دلالة الآيتين علىٰ البداء ظاهرة، من حين خلق الإنسان ولم يك شيئاً (لا مقدّراً ولا مكوّناً)، وحينئذٍ لا مشيئة له بوجهٍ، فقبل الإمكان لا إمكان له، فإنّه مرتبة الأزل، وهو عين الذات، فليس له هنا إلّا عدم التحقّق، من غير ملاحظة عدم بوجه أصلاً، وتحقّقه في إمكانه وكان في علمه الإمكاني الذي عن يمين المشيئة، فجميع ما يظهر في علمه، ولم يبدُ عن جهل، ثم صار في مرتبة المشيئة والإرادة، ثم التقدير ولم يكن مذكوراً خارجاً، ثم يكون في مرتبة الوجود الخارجي، وهو المدرك بالحواس.

وكلّ هذه مراتب وجود، في كلّ مرتبة البداء، أن لا توجد قبل أن تنتقل من صورة إلىٰ أُخرىٰ، إلىٰ غير ذلك، وفيما ذكر إشارة إلىٰ الفعل باعتبار تعلّقه [بالمفعول][٢]، وسيأتي في الباب اللاحق بيانها.

قال محمد صادق في الشرح: «يعني (لا مقدّراً ولا مكوّناً) في الوجود الخارجي، بالعلم الحضوري [مستقلّاً][٣] وأنه مكوّن ومقدّر في ضمن وجود علّته، وفي العلم الحصولي للنفوس الكلية، وهذا ممّا اشتمل عليه يثبت ما نفي، وهو البداء الذي نحن في إثباته. وكذا قوله تعالىٰ: ﴿ هَل أَتَىٰ عَلَىٰ الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهرِ لَم يَكُن شَيئاً مَذكُوراً ﴾ في الخارج، فكان منفياً فيه، ثم صار مذكوراً فيه، إلّا أنه صار مقدّراً في علم الله تعالىٰ، وهو وجود علّته، فهذا علىٰ مذهب من قال: إنّ العلم التفصيلي لله تعالىٰ هو وجودات الأشياء، أو هو صورة حالّة في ذاته تعالىٰ، علىٰ مذهب من قال: إنّ العلم التفصيلي لله هو الصور الحالّة في ذاته تعالىٰ، أو في العقل الأول، أو الصور المعلّقة» انتهىٰ.

أقول: تأمّل فيما اشتمل عليه من مذهب أهل التصوّف، في إثباته الوجود له في ضمن علته، أي وجوده، وإن كان له تكثّر بالاعتبار وملاحظة صور الأسماء، وإثباته ـ في الثانية ـ تقديره في علم الله، [وعنىٰ][٤] به في مقام وحدته وعلمه الذاتي، وهو وجوده في علته؛ إمّا بأنه نفسها وذو ضمير، أو ذو صورة، وكلّها مذاهبٌ باطلة.

---

(١) «الإنسان» الآية: ١.

(٢) في الأصل: «بالمعقول».

(٣) في الأصل: «متصلاً».

(٤) في الأصل: «وعيّن».

ولو فسّر التقدير بما سيأتي ـ وهو مرتبة علم بمعنىٰ المعلوم، غير العلم الذاتي ـ لأصاب، لكنه عنده بعيد.

قال الكاشاني في الشرح لهذا الحديث: «أُريد بقوله سبحانه: ﴿ مِن قَبلُ ﴾ : القبلية الذاتية، وذلك حيث كان الله ولم يكن معه شيء، ولهذا قال: ﴿ وَلَم يَكُ شَيئاً ﴾. وأُريد بالخلق: التقدير في العلم، وبقوله تعالىٰ: ﴿حِينٌ مِنَ الدَّهرِ﴾: ما بعد خلق السماوات والأرضين، وتقدير الأشياء وتدبيرها، ولهذا قال: ﴿لَم يَكُن شَيئاً مَذكُوراً﴾، والمذكور ما حصل في الذكر، أي: في الخاطر»[1] انتهىٰ.

أقول: ضمير ﴿ يَكُ ﴾ يعود إلىٰ الإنسان، وحيث لا مشيئة له ولا وجود أصلاً، وكذا سائر الأشياء، [فليس][2] له خلق وثبوت حينئذٍ، وما زعمه تبعاً لابن العربي والملّا ـ من ثبوته في العلم الذاتي، ووجوده حينئذٍ وجود الله، وهي الأعيان ومقام الأسماء ـ فخطأ، بل لا خلق له ولا اعتبار بوجهٍ، ولذا قال: (لا مقدّراً ولا مكوّناً) ومقام اعتباره في العلم الإمكاني أو الكوني، ولا تحقّق له وخلق في مقام العلم الوجودي الذاتي.

وقوله: ﴿حِينٌ مِنَ الدَّهرِ﴾ ليس بخاصٍ بالزمانيات، بل فيها وفي الدهرية بحسبها، والمتكرّر ما حصل في الخارج جامعاً لعلله وأسبابه، كما ستعرفه، وهو الجامع للمراتب السبع.

و﴿ هَل ﴾ بمعنىٰ: قد، والمنفي المقدورية؛ وهي أخصّ من التقدير، و﴿ حِينٌ مِنَ الدَّهرِ﴾ الزماني، وليس معنىٰ المذكور: ما حصل في الفكر وما فيه من التقدير. وسيتّضح لك ما في كلامه أيضاً من كلام الملّا أُستاذه.

قال المجلسي في الشرح لهذا الحديث: «والمراد بالخلق في الآية الأُولىٰ: إمّا التقدير، أو الإيجاد والإحداث العيني.

وعلىٰ الأول معناه: قدّرنا الإنسان أو وجوده، ولم يكن تقدير نوع الإنسان مسبوقاً بكونه مقدّراً أو مكوّناً في فردٍ.

وعلىٰ الثاني: أوجدناه، ولم يكن إيجاده مسبوقاً بتقدير سابقٍ أزلي، بل بتقدير كائن، ولا مسبوقاً بتكوين سابق.

---

(١) «الوافي» المجلد ١، ص٥٦٧ – ٥٦٨.

(٢) في الأصل: «وليس».

وقوله: (كان مقدّراً غير مذكور) أي غير مذكور ومُثبت في الكتاب الذي يقال له: كتاب المحو والإثبات، أو غير مذكور لما تحت اللوح المحفوظ، أو المراد: غير موجود، إذ الموجود مذكور عند الخلق.

والحاصل: أنه يمكن أن يكون هذا إشارة إلىٰ مرتبة متوسطة بين التقدير والإيجاد، أو إلىٰ الإيجاد.

ولمّا كان هذا الخبر يدلّ علىٰ أصل التقدير في الألواح، ومراتبه التي يقع فيها البداء، ذكره المصنّف في هذا الباب»[1] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ ما فيها من البعد ومنافاة ظاهر الحديث له، وتقييد بغير دليلٍ، وسيأتي نقلها في عبارة الشيخ سليمان.

قال ملّا خليل القزويني في الآية الأُولىٰ: «يعني أنّ المراد [بشيئية][2] الإنسان أن يكون مقدّراً، وهو حين تمام أعضائه وشق سمعه وبصره ونحو ذلك، ممّا هو قبل نفخ الروح فيه، متّصلاً بالنفخ، إذ التقدير قبل القضاء وقبل المشيئة والإرادة، كما سيجيء آخر الباب، والقضاء حين التكوين، أي الروح.

وكلٌّ من المشيئة والإرادة والتقدير والقضاء خلق، فإنّ المراد بالخلق: التدبير؛ وهو أن يفعل ما يفعل المتحري للصواب، الناظر في أدبار الأُمور. فالإنسان حين لم يقدر أن يتعلّق به خلقهُ تعالىٰ، بإيجاد النطفة والعلقة ونحو ذلك، ممّا يقضي الله، ولكن ما لم يقدّر لا يسمّىٰ شيئاً لغة؛ لأنه لا يعتنىٰ به حينئذٍ، كما يعتنىٰ به حين النفخ. وقد قال تعالىٰ حين النفخ: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[3]».

وقال علىٰ الآية الثانية: «يعني أنّ النفي راجع إلىٰ القيد، والاستفهام للتقرير، فيرجع إلىٰ معنىٰ: قد. والمراد بقوله: ﴿مَذْكُوراً﴾ المذكور بين الملائكة بالإنسانية، وبأنه ينفخ فيه الروح، وهو إشارة إلىٰ أنّ الملائكة لا يعلمون الغيب ولا يقولون ما لا يعلمون.

ودلالة هذا الحديث علىٰ البداء باعتبار دلالة قوله تعالىٰ: ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ علىٰ أنّ بالنسبة له تعالىٰ حالاً وماضياً ومضارعاً، ودلالة الحديث علىٰ تقدم الخلق علىٰ كون الأشياء شيئاً

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «بمشيئة». ولم ترد في المصدر. (٣) «المؤمنون» الآية: ١٤.

غير مذكور، علىٰ كونه شيئاً مذكوراً، باعتبار الصدور عنه تعالىٰ»[١] انتهىٰ.

أقول: وعليه في كلامه الأول: أنّ شيئية الإنسان أن يكون مشاءً وفي إمكان المشيئة، لا في رتبة التقدير، وسيأتي بيانها، فقبلها العلم والمشيئة والإرادة، وهي أسباب فعلٍ، وليس تقديره مقام شقّ أعضائه وسمعه وبصره ونحو ذلك، كما سيأتي بيانه وبيان القضاء، وقبل أن يقدّر يسمّىٰ شيئاً، لغةً وعرفاً وشرعاً، ولو نفيت لغةً فالشرع كافٍ، وبه اعتنىٰ حينئذٍ، وله حكم.

نعم، هو في مقام الحل، والعقد الأول التقدير، فلذا خصّ ـ كما سيأتي ـ إن لم يعمّ التقدير لِما يشمل مقام إمكانه، فيشمل المشيئة، والإرادة أيضاً، وقبله لا إمكان ظاهر، فلا شيئية، لأنه إنّما كان شيئاً بالمشيئة، وله في كل مقامٍ صفة وحكم.

والمراد بالمذكور في الآية الثانية: جمعه للمراتب ومذكوريته حسّاً، فيكون حينئذٍ مقدّراً في مرتبةٍ سابقة، وله ذكر حينئذٍ، [وليس له ذكر حتىٰ] والحال [والمضي والاستقبال][٢] لا ينسبان لله تعالىٰ، بل رجوعها للفعل، بل نسبتها لفعله باعتبار مقارناته لغيره، لا بحسب ذاته.

وتقدّمه علىٰ كونه شيئاً مذكوراً باعتبار المراتب السابقة التي له إمكان فيها، أو مع كون تقديري أو قضاء، فإذا وقع القضاء علىٰ التقدير بالإمضاء برز، لا أنّ له جهة تعلّق بالذات، فإنّ تجلّيه للأشياء بها لها، وجهة الصدور صدور جهة، والذات منزّهة عن جميع ذلك فافهم، ووجوده في المشيئة أعم ممّا لم يكن أصلاً، أو يمكن كونه، أو كان، أو يكون، أو لا يكون.

لكنه صرّح في حاشية العدة[٣] وغيرها: أن الثبوت أعمّ، فأثبت للأشياء ثبوتاً في مرتبة العلم من غير وجود [استقلالي][٤]. وتفسيره المذكورية بما بين الملائكة ينافي الظاهر، وذكره عندهم قبل المذكورية المرادة هنا، وهي المذكورية الخارجية، إلىٰ غير هذه المفاسد في كلامه ﷺ.

ولننقل لك كلام الملّا الشّيرازي مقطّعاً، ونردفه ببيان بعض ما فيه، إذ مفاسده كثيرة.

{ قال: } في الشرح: «قوله ﷺ: (لا مقدّراً)، أي لم يكن الإنسان قبل أن يُخلق شيئاً، لا

---

(١) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٢٣، نحوه. (٢) في الأصل: «واعطي ولا استقبال».

(٣) انظر: «حاشية عدّة الأُصول» مخطوط، الورقة: ٧٩.

(٤) في الأصل: «استهلالي».

بحسب التقدير والتصوير في عالم الأقدار العلمية، ولا بحسب الوجود والكون في المواد الخارجية، وهذا صريح في البداء»[١].

{ أقول: } كلّ ما لله فيه البداء فقد كان في علمه، وليس هو العلم الذاتي فيما يبدو له بعد، ويظهره في التقدير أو الكون، فهو عن علم، وهذه مراتب علم أيضاً، والعلم محيط بكلّ شيء، لكن ليس علىٰ ما يريد الملّا من العلم، كما ينبّه عليه في كتبه، وسبق في نقله في المجلد السابق.

قال: «فإن قلت: إنّ الإنسان من الحقائق النوعية المحفوظة صورتُه العقلية في اللوح المحفوظ، فكيف يمكن أن لا يكون في وقتٍ من الأوقات معلوماً ولا موجوداً؟ فيلزم التغيّر والتجدّد في علم الله تعالىٰ.

قلت: لعلّ المراد من الإنسان في قوله تعالىٰ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ ﴾[٢] شخصه الجزئي الموجود في زمان معيّن، بعد زمان عدمه، ولا شكّ أنّ الأشخاص الجزئية ليست محفوظة الصور في اللوح الإلهي، بل صور هذه الجزئيات بجزئيتها، غير مرسومة إلّا في موضوعات العلوم التفصيلية والألواح القدرية النفسانية، والتغيّر والتجدد في العلوم التفصيلية له تعالىٰ جائزان؛ لأنّ لوحها كتاب المحو والإثبات»[٣].

أقول: اللوح المحفوظ حفظ جميع الأشياء وأحصاها إلّا ما هو فوقه، ممّا لم يكتبه القلم، وأحصىٰ الجزئيات ذاتاً وصفةً ـ واعتقاداً وفعلاً وقولاً ـ كلّاً في مقامه، فإنّ له أوراقاً كليةً وجزئيةً ذاتيةً وعرضيةً، ولا يصحّ نسبة التجدد في علمه تعالىٰ مطلقاً، وإلّا كان عقيب جهل.

وإن أراد ما تدارك به في باقي عبارته، فهو في المعلوم، وآخر عبارته الآتية تدلّ علىٰ حضور جميع الأشياء لديه، في علمه وشهوده وغيبه، فنفي التجدد والتغيير في علمه وبالنسبة له مطلقاً، وإنّما هما بالنسبة إلىٰ نسبة المتغيّرات بعضها لبعضٍ. وعنده تقدير علمي في مقام النفس، مقابل القضاء العقلي في العلم الإجمالي، وقضاء وقدر ماديان، وذاك أزلي، وذا في الكون المادي، وقد أوضحنا بطلانهما في مقامٍ آخر.

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٤. (٢) «يس» الآية: ٧٧.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٤، صححناه علىٰ المصدر.

{ قال: } «لكن يجب أن يعلم أنّ هذه التغيّرات والتعاقبات إنّما هي بالقياس إلىٰ كائنين في عالم الزمان والمكان، المحبوسين المقيّدين بسلاسل القيود والتعلقات، وأمّا بالقياس إلىٰ مرتبة ذاته تعالىٰ، المحيط بالأزل والأبد، المتساوي نسبته إلىٰ الماضي والمستقبل، فلا تجدد ولا تعاقب ولا عزوب ولا غيبة، بل الزمان كلّه، من أزله إلىٰ أبده معما فيه أو معه، حاضرة عنده، وهو محيطٌ بجميعها، ذاتاً وعلماً وكشفاً وشهوداً، من غير احتجاب، ولا بداء ولا سنوح أمر»[١].

{ أقول: } انظر إلىٰ كلامه الساقط المخالف للعقل والنقل، الموافق لأهل التصوّف، لإثباته جميع الزمانيات ـ أزلاً وأبداً ـ في مرتبة ذاته، وهو محيط بها من غير حجاب، ذاتاً وعلماً وشهوداً، فعلمه مع المعلوم، فهو انفعالي والذات واحدة، فوحدته وحدة العالم، والمعلوم نفس ذات العالم، لا نفس العِلْم الظاهر بالدلالة علىٰ الذات العالمة، وبطلان ذلك لا خفاء فيه.

{ قال: } في رسالته المسماة بأسرار الآيات: «في أنّ العالم الربوبي والصقع الإلهي عظيم جداً: واعلم أنّ حقائق الأشياء كلّها، وصورها العلمية الأصلية، موجودة عند الله تعالىٰ، واجبة بوجوبه الذاتي، باقية ببقاء الله لا ببقاء أنفسها، وهي واحدة من حيث الوجود، بحيث لا كثرة في وجودها، وإن كانت كثيرة في معانيها وأعيانها، التي هي صور أسماء الله وصفاته، كما قال تعالىٰ: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيبِ لَا يَعلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾[٢] وقوله تعالىٰ: ﴿لَا تَبدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ﴾[٣] وقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾[٤] ﴿وَإِن كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَينَا مُحضَرُونَ﴾[٥]»[٦].

وأمثاله كثير في كتبه، بل في حشر العقول إليه يقول: «باقية ببقائه لا بإبقائه، موجودة بوجوده لا بإيجاده»[٧] وهذا لازم القول بوحدة الوجود.

وتأمّل في تفسيره الآي بخلاف الحق، بل بالرأي، تبعاً لأهل التصوّف، وهكذا فيما يفسّر به الآي وكلماتهم ﷺ، وليس هنا موضع بسطه، وأوضحناه في محل مفرد، ولو

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأنعام» الآية: ٥٩.

(٣) «يونس» الآية: ٦٤.

(٤) «الحجر» الآية: ٢١.

(٥) «يس» الآية: ٣٢.

(٦) «أسرار الآيات» ص٥٨ – ٥٩، باختصار.

(٧) «أسرار الآيات» ص٩٥، باختصار.

ناقشه المناقش ما فرّ ـ بما التزمه ـ عن الإشكال الذي تصوَّره بوهمه الكاسد.

{ قال: } «وبهذا التحقيق ينحلّ الإشكالات ويندفع الشبهات، ويرتفع التناقض المتوهّم وروده في كلامهم عليهم السلام عنهم، حيث أثبتوه في بعض الأحاديث إثباتاً مؤكّداً، ونفوه في بعضها نفياً مؤكّداً، وهذا ما وعدناك كشفه وتوضيحه»[(١)].

[أقول:][(٢)] لا ينكشف بما ذكره، بل يزيد الإشكال، علىٰ أنّ أصل الإشكال غير واردٍ، ولا تنافي بين الأخبار المثبتة للبداء، وبين بعض النافية له، كما سبق وسيأتي.

قال: «وعلىٰ هذا القياس التنزيهات والتشبيهات الواردة في الكتاب والسنّة، يمكن الجمع بينهما بمثل ما ذكرناه، من أنّ التنزيه الخالص والتقديس البالغ إنّما يكون باعتبار مرتبة ذاته بذاته في البداية، قبل خلق الأشياء وبروزه في مكامنهما ومجاليها، وأطوارها ومرائيها، وتجلّياته الذاتية والصفاتية والأسمائية، وكذلك باعتبار ذاته في النهاية، عند ظهوره بالوحدة الحقيقية، وفناء الكل وارتفاع الحجب، ورجوع كلّ شيءٍ إليه في القيامة الكبرىٰ»[(٣)].

{ أقول: } ما أكثر خبط هذا الملّا، الذي يرجع إلىٰ قواعد أهل التصوّف، ورئيسهم الضليل ابن عربي.

وليس الآيات الموهمة للتشبيه كما قال: إنّه باعتبار تجلّي الذات وظهورها في [مكامنها][(٤)] وأطوارها، من جهة لوازم الأعيان الثابتة، فإنّه يوجب قيام الحوادث به، ووصفه بالنقائص ووحدة الموجود، والله إنّما يتجلّىٰ بفعله للأشياء، لا بذاته، ولا رجوع لذاته، بل لفعله ومظهره الأعظم، وليس رجوع عدم وجود، بل عدم انوجاد؛ لغلبة الوحدة الفعلية، لا الوحدة الذاتية الحقية الواجبة كما قال، وجعله القيامة الكبرىٰ وهي الرجوع لذات الله، وهذه بعد قيامة الآخرة وعالم النفس، وترجع له النفس بعد صيرورتها عقلاً، وحينئذٍ وجودها وجود الله.

وصرّح بذلك في أسفاره[(٥)]، والشواهد[(٦)]، وأسرار الآيات[(٧)]، ورسالة الحشر[(٨)] وغيرها،

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٤. (٢) في الأصل: «قال».

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «أماكنها». (٥) «الأسفار الأربعة» ج٩، ص٢٧٨ وما بعدها.

(٦) «الشواهد الربوبية» ص٢٩٨. (٧) «أسرار الآيات» ص١٧٤.

(٨) «رسالة الحشر» ص١٠٩ وما بعدها.

ونقل ذلك هنا مما يطول، ولا اتحاد ولا حلول، وليس حقيقة وجود الممكن وجود الله، فهو الله في النهاية، إذا جرّد عنه الأُمور الاعتبارية وما لحقهُ من حكم التجلّي فيها والأعيان، وكلّ هذا مخالف للشريعة والأدلّة الحكمية.

قال: «كما قال تعالىٰ: ﴿فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾[3].

وأنّ التشبيه، كما دلّ عليه كثير من مواضع القرآن، وكثير من الأحاديث، فباعتبار ظهوره في أطوار الخليقة، وتجلّيه في مجالي الكثرة، ونزوله في منازل الأكوان مراتب الحدثان، كما قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُم أَينَمَا كُنتُم﴾[4] ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرضِ إِلَهٌ﴾[5] ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُم وَلَا خَمسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُم﴾[6] وغير ذلك من الآيات، وكما قال أمير المؤمنين ﷺ: (ما رأيتُ شيئاً إلّا ورأيت الله فيه) والشواهد في هذا الباب من الأخبار والآثار كثيرة لا تحصىٰ»[7].

{أقول:} انظر إلىٰ تحريفه القرآن وردّه إلىٰ قواعد أهل التصوف، فالمستغاث بالله من هذا الملّا ـ كما لا يخفىٰ علىٰ من سلم من [العناد][8] ـ وجعل أصل العالم ذات الله ورجوعه إليه، وفسّر العناية والغاية في كتبه بتلك، وجعل الرجوع إليه رجوعاً لذاته، بمعنىٰ ظهور حكم الوحدة الوجودية، وكونها كل الوجود، وفناء وجود غيره في ذاته ووجوده، فناء وجود لا انوجاد، من غلبة الوحدة الفعلية، والفرق بين الفنائين ظاهر لا يخفىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ قوله: «فباعتبار»... إلىٰ آخره، في وحدة الموجود أظهر منه في وحدة الوجود، وكلاهما فاسد.

وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُم﴾ بالظهور والتجلّي له به، والإحاطة الظهورية، لا الذاتية، فلا يلزم

---

(١) «الزمر» الآية: ٦٨.
(٢) «القصص» الآية: ٨٨.
(٣) «الرحمن» الآية: ٢٦ – ٢٧.
(٤) «الحديد» الآية: ٤.
(٥) «الزخرف» الآية: ٨٤.
(٦) «المجادلة» الآية: ٧.
(٧) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٥، باختصار.
(٨) في الأصل: «العباد».

ما قاله، ولا معنىٰ الآي ما قال، وكذا قوله عليه، والرواية: (مَعَهُ) أو (قبله).

والمراد بالدلالة، لا الإحاطة الذاتية، ولا لأن حقيقة وجود الأشياء وجود الله، ولا وجود للممكن في نفس الأمر، وإن ظنّ به اعتباراً، باعتبار تجلّي الحق بالخلق وظهوره به، وشواهد بطلان ذلك وبراهينه كثيرة، كما أوضحناه في غير موضع.

قال: «وقوله عليه السلام: (كان مقدّراً غير مذكور) يستفاد منه ـ وممّا ذكره سابقاً ـ أن الشخص له ثلاث حالاتٍ:

إحداها: أن لا يكون ثابتاً لا في العلم ولا في الكون، وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً ﴾[1]، فإنّ شيئية الشيء هي مرتبة ماهيته من حيث هي هي، مع قطع النظر عن كونه موجوداً في العلم أو العين، فنفي الشيئية يستلزم نفي المعلومية والموجودية؛ ولذا فسّره عليه السلام بقوله: (لا مقدّراً ولا مكوّناً)»[2].

{ أقول: } انظر إلىٰ سقوط قوله؛ لإثباته حالةً للشخص لا يكون فيها ثابتاً في العلم ولا في الكون، وهي مرتبة ماهيته من حيث هي هي، وهي الأعيان الثابتة القديمة، وجهة معلوميتها نفس وجود الله، فالوجود واحد.

وكيف يخرج عن علمه، سواءً فيه الإمكان والكون، وعلم الله بالأشياء في إمكانها أو كونها، ولا تحقّق لها في رتبة الأزل، ولا لها في أنفسها اقتضاءٌ، ومفاسد ذلك ظاهر. وشيئية الشيء وجوده وماهيته، إلّا إنّ الجعل من جهة الإيجاد الوجود، وظهوره بالماهية، وتحقّق الماهية وانوجادها بالوجود، وهي جهة الصدور.

وليس تفسير الآية كما قال، ولا اقتضاء له، ولا تحقق فوق المشيئة الأمرية، إلّا اقتضاء عدم التحقّق، إلّا في مرتبة الإمكان والكون.

ومراده بالعلم ـ كما سيأتي ـ الذاتي، فكيف يكون له تحقّق فوقه ؟! لكنّه أراد وحدة الوجود، الذي هو كلّ الوجود، ولا يخرج عنها وجود.

[قال:][3] «*وثانيها*: أن يكون في العلم والتقدير، ولا يكون في الكون والتصوير، وإليه الإشارة بقوله: ﴿لَمْ يَكُن شَيْئاً مَذْكُوراً ﴾ حيث لم ينفِ عنه الشيئية، بل نفي الشيئية المقيّدة

---

(١) «مريم» الآية: ٦٧.

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «قوله».

بالمذكورية، ونفي المقيّد لا يستلزم نفي المطلق، وثبوت الشيئية لا ينفك عن تحقّق ما، وأقله أن يكون مقدّراً، ولهذا فسّره عليه السلام بقوله: (كان مقدّراً لا مذكوراً) لأنّ المذكورية تلازم الموجودية»[١].

{ أقول: } كأنّه أراد بالعلم: العلم الذاتي، وهو صور الأسماء الثابتة في [الصقع][٢] الإلهي كما زعم، وهذا مع إيجابه الضمير فيه ـ أو كون معه غيره ولو اعتباراً ـ لا يصحّ جعل التقدير عين العلم.

وإن أراد به الإرادة؛ فهي عين العلم الإجمالي، ويسمّونه بالعناية، ويريد بالثبوت فيه: الثبوت في الأعيان الثابتة القديمة، ووجودها وجوده، وهي ثابتة في نفسها اعتباراً، ولكون علمه تابعاً لها، وكذا الإرادة، وكلُّ ذلك خلاف ما أراده الإمام عليه السلام من التقدير والذكر، وبيّنه فيما سيأتي.

{ قال: } «*وثالثها:* أن يكون كائناً موجوداً، ولا يكون إلّا بعد كونه شيئاً، وبعد كونه مقدّراً معلوماً، فمرتبة الكونية الخارجية لهذه الأشياء لا يتحقّق إلّا بعد المرتبتين السابقتين، لأنّ كلّ ما يوجد منه تعالىٰ في الخارج لابدّ وأن يتقدّر أولاً بهيئته وشكله ومقداره، ووضعه عنده في عالم آخر، حتىٰ يخلقه، لأنّ أفعاله كلّها إرادية مسبوقة بعلم وإرادة»[٣] انتهىٰ.

{ أقول: } مرتبة تقدير كلّ شيءٍ هي مرتبة عالمه وبحسبه، لأنه عبارة عن ذكره بحدوده وهيئته ـ ويأتي ما ستعرفه ـ ووجوده في مقام تقديره كذلك داخل في الكتاب الأعلىٰ الجامع له، وذكره فيه بنحو آخر يناسبه، ولا يصحّ إرادة العلم الذاتي، ولا الإرادة في كلامه السابق، وهو خلاف مراده.

والحاصل: أنّك إذا تأمّلت فيما فسّر به الإمام هذه المراتب لكون الإنسان وإمكانه، وما ذكر هؤلاء الفضلاء، تجد فيه المنافاة ظاهرة، خصوصاً إثبات مرتبة له في علمه الذاتي، أو ثبوت فوق إمكانه.

والحق الفصل في هذا المقام أن نقول: ليس لله يمكن مقام في رتبة الوجوب والأزل بوجه، لا بمنافاة ولا موافاة، لا معلومية ولا مجهولية، ولا يلزم من عدم ثبوته ثبوت العدم، ومن عدم تحقّق المعلوم ثبوت المجهول والجهل، فإنّه فرع ثبوت شيءٍ آخر، والفرض

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٥. (٢) في الأصل: «الصنع».

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٥.

بخلافه، وهو شرط الظهور، لا شرط كون الذات فاعلة، ولا ربط بينهما بوجه، بل ليس له إلّا اقتضاء التحقّق في مرتبة إمكان، أو كون، وبعد ذلك له مراتب، ترجع إلىٰ شيئين: مرتبة إمكان أو كون، أو قل: مرتبة تعلّق الأسباب بالمعلول، ومرتبة كون الخارجي جامعاً لأسبابه وعلله.

ولله البداء في كلّ مرتبة قبل كونها بأن تكون أو لا تكون ولا [يميّزها][1] أصلاً، أو ينتقل إلىٰ صورة أُخرىٰ من صور إمكانه، فإنّه لا نهاية لها، وكذا بعد وجودها في البقاء عليها، أو انتقالها إلىٰ صورة أُخرىٰ، وكلّ ذلك ممّا يجري فيه البداء، والله مختار يفعل ما يشاء، فراجع لما سبق.

وهنا تجدّ ما فيه من المنافاة لكلام السابقين، خصوصاً كلام الملّا الشيرازي المنطبق علىٰ وحدة الوجود، وثبوت الأعيان الثابتة وغيرها من قواعد أهل التصوّف، كما سبق ويأتي إن شاء الله تعالىٰ، وفيما حصل كفاية للفطن.

قال الشيخ سليمان بن عبدالله البحراني في رسالة البداء، بعد الحديثين ما لفظه: «لعل المراد بالخلق في الآية الأولىٰ: التقدير، ويمكن أن يراد الإحداث العيني، كما جوّزه بعض المحقّقين.

فعلىٰ الأول يكون معناه: قدّرنا الإنسان أو وجوده، ولم يكن بعد نوع الإنسان مسبوقاً لكونه مذكوراً، أو مكوّناً في فرد.

وعلىٰ الثاني يكون معناه: أوجدناه ولم يكن إيجاداً مسبوقاً بتقدير سابق أزلي، بل بتقدير كائن، ولا مسبوقاً بتكوين سابق.

وقوله في الآية الثانية: (كان مقدّراً غير مذكور) ولعل المراد غير مثبت في كتاب المحو والإثبات، أو غير مذكور لما تحت اللوح المحفوظ، أو نحو ذلك» انتهىٰ.

أقول: عبارته كما قاله ميرزا رفيع[2] بتغيير ما غير مخلّ، وفي عبارته خلل من وجوه ظاهرة: [نفي][3] أنه مخلوق قبل التقدير، وهو مقام التصوير في مقام المشيئة والإرادة، وهو أعم من عالم التقدير وما بعده، ولذا قال: لا مقدّر ولا مكوّن، والإيجاد لابدّ وأن يسبق

---

(١) في الأصل: «غيرها».

(٢) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط، الورقة: ١٣٦.

(٣) في الأصل: «ففي».

بتقدير، وإن لم يكن أزلياً، إذ الأزل نفس الذات، لا يزيد عليها بوجه أصلاً، ولا تحقّق له فيها، لا بوجه منافاة ولا موافاة، ولا يجمع الحادث والقديم مقام ذاتي أو عرضي، وإنّما ظهوره للأشياء بما ظهر لها بها، ومقام ظهور الذات دون مقام الذات، ومعاد الممكن لممكن، كما قال علي ﷺ: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله)[1].

وكلامه في الثانية ظاهر ضعفه، فالمراد بمذكوريته قيام وظهور، وقيام المفعول جامعاً لعلله وشروطه، وقبله يبقىٰ في أسبابه الفعلية من التقدير وغيره، وذكرت في رواية يونس[2] وغيرها.

وتفاصيل الموجودات الجزئية ـ من قبضة اليمين والشمال ـ داخلة في اللوح الكلي، وممّا كتبه القلم وجفّ فيه، لا بحسب ما يتجدّد وما هو أعلىٰ، فإنّه لم يجفّ القلم، بل هو طريّ، وهو كتاب الذات والصفات والأقوال والأفعال، في قبضة اليمين واليسار، فما أشرنا له ممّا كتبه القلم، ولا نفاد لها بإمداد الله، ولكن ليس كما توهّمه ويظن، فافهم.

وقبل بروز المكوّن في الحسّ وكمال تكوينه فيه المحو والإثبات، وكلّ مرتبة كائن لا محو فيها لكونها، ويبقىٰ فيها بالنسبة إلىٰ مستقبل أمرها.

وإن أردت من التقدير ما يقابل المذكور، وهو البارز المحسوس، الجامع لعلله وأسبابه، شمل المراتب السبع، التي لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بها، وسيأتي، أو وضع حدود الشيء وهندسته دخلت المشيئة والإرادة؛ لسبقهما علىٰ التقدير، ويدخل القضاء بعدُ والإمضاء بالتبعية، ولا حاجة في الحديث إلىٰ الإمكان وغيره، فلا إشكال في ظاهره، كما عرفته هنا وقبل.

قال محمد صادق في شرح الرواية: «يعني لا مقدّراً ولا مكوّناً في الوجود الخارجي، بالعلم الحضوري مستقلاً، وأنّه مكوّن ومقدّر في ضمن وجود علّته، وفي العلم الحصولي للنفوس الكلية، وهذا ـ ممّا اشتمل عليه ـ يثبت ما [نفي][3]، وهو البداء الذي نحن في إثباته، وكذا قوله تعالىٰ: ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَىٰ الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَذْكُوراً ﴾[4] في الخارج، فكان منفياً فيه ثم صار مذكوراً فيه، إلّا أنه كان مقدّراً في علم الله تعالىٰ، وهو وجود علّته ضمناً، علىٰ مذهب من قال: إنّ العلم التفصيلي لله تعالىٰ هو وجودات الأشياء،

---

(١) «شرح العرشية» ج ٣، ص ٣٠١.
(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٥٨، باب الجبر والقدر...، ح ٤.
(٣) في الأصل: «بقي».
(٤) «الإنسان» الآية: ١.

أو هو صورة حالّة في ذاته تعالىٰ، علىٰ العقل الأول أو الصور المعلّقة» انتهىٰ.

{ أقول: } وكلامه لا يخرج عن قول أُستاذه، كما يظهر للفطن، فإذا لم يكن شيئاً لا مقدّراً ولا مكوّناً، فهو في مقام المشيئة، وبه كان شيئاً ومشاءً، وليس فوقها مقام إلّا عدم التحقّق، إلّا في مرتبتها أو فيما تحتها؛ [لا أنّ][1] له حصولاً في علّته الأوليّة أو النفوس، بل نفىٰ عنه التقدير في أسبابه الفعلية والكون البروزي، فيبقىٰ في المشيئة، أو لا شيئية له.

وكذا قوله أخيراً: «إلّا أنه كان مقدّراً في علم الله تعالىٰ»... إلىٰ آخره، بل مقدّراً في مقام تقديره، وهي مقام خلق وحدوث، والعلم غير الذاتي هو نفس المعلوم، سواءً فيه الخارجي أو العقلي.

وما قاله أهل النظر في العلم خطأ، وكذا ما رجّحه هو ـ فيما سبق ويأتي ـ أنه نفس الوجود، ووجود العالم والمعلوم واحد، وهو صور غيبية في ذاته تعالىٰ، وكلّه ضلال.

والحاصل: أنّك إذا رجعت إلىٰ الآيتين وما فسّرهما به الإمام عليه السلام تجد لا إشكال فيهما، ومعناهما ظاهراً، وإذا رجعت إلىٰ ما سمعت نقله رأيت البُعد عنهما وعدم صحته.

فتأمّل دلالة الآيتين علىٰ البداء، ودخولهما في الباب ظاهر، لاشتمالهما علىٰ إثبات ما لم يكن في الكون، بل كان في التقدير، ثم كان مذكوراً محسوساً مرئياً، لمّا استحكمت شروطه ومقدماته، ووقع القضاء علىٰ القدر بالإمضاء، فانظر إلىٰ المحو والإثبات التكويني والتقديري والتجدّد الظهوري، فدلالتها علىٰ البداء غير خفي، و﴿ هَلْ ﴾ في الآية بمعنىٰ: قد، والنفي متوجه إلىٰ القيد في الكلام، وهو مذكور، كما هو المقرر عند العلماء.

وفي المجمع، عنه عليه السلام قال: (كان شيئاً مقدوراً ولم يكن مكوّناً)[2]، وعن الباقر عليه السلام : (كان شيئاً ولم يكن مذكوراً)[3] ومثله في المحاسن[4] عن الصادق عليه السلام.

وفي المجمع: عنهما عليهما السلام : (كان مذكوراً في العلم، ولم يكن مذكوراً في الخلق)[5].

وهذه الحالات السابقة وجودات للإنسان، إذ له مقامات سابقة علىٰ الوجود المشاهد الحسّي، كما له قبل، وليس هو قبل عدم محض، حتىٰ يلزم إطلاق الشيء علىٰ المعدوم، كما سيتضح لك إن شاء الله، فترصّد.

---

(١) في الأصل: «لأن». (٢) و(٣) «مجمع البيان» ج١٠، ص٥١٦.

(٤) «المحاسن» ج٢، ص٣٧٩، ح٨٣٦، والسند فيه عن الباقر عليه السلام .

(٥) «مجمع البيان» ج١٠، ص٥١٦.

انظر إلىٰ الآية الأولىٰ: لمّا كانت إشارة إلىٰ الإيجاد الأزلي لا من شيء، نفىٰ عنه الشيئية، فقال: (لا مقدّراً ولا مكوّناً)، فلم يكن قبل شيئاً، فإن أردتَ بالتقدير ما يشمل المشيئة صحّ، ولو بتجويز، وظاهر أنه لا شيئية لها، وإن أردت به معناه الخاص -كما سبق سابقاً- كان نفياً لتقديره، وما بعده من مراتبه دونه في المشيئة ومنتهىٰ الإمكان.

وهذا صريح في أنّ الشيئية ترادف الوجود والثبوت، والعدم النفي، كما اتفقت عليه كلمة الحكماء[1]، وتواتر عليه البرهان، كما أُقرَّ في موضعه.

وهذا الحديث يبطل أمرين:

الأمر الأول: مذهب أهل الأحوال، وهم المعتزلة القائلون[2] بأنّ الثبوت [أعمُّ][3] من الوجود، والنفي من العدم، وقالوا: بتقرر الماهيات خارجاً، غير متصفة بالوجود، وهي ثابتة متمايزة، واختلفوا اختلافات لا جدوىٰ فيها، لبطلانها أصلاً. فلمّا نفىٰ الإمام عليه السلام عنه الشيئية -حينئذٍ- حيث لم يكن وجود، عرفنا أنها ترادف الوجود.

الأمر الثاني: إنّ المعدوم لا يقال له: شيء، فلا مفهوم له أصلاً، وما اشتهر علىٰ لسان الحكيم وأتباعه بأنّ المعدومات مفهومات، وهي متمايزة -كما هو صريح عبارة التجريد[4] وغيره- لا يساعده البرهان، إذ التمايز إنّما يلحقها باعتبار تمايز الوجودات، فوجود الشرط ينافي وجود شرط آخر مثلاً ولا ينافيه، فلحق للعدم. وكذا دلّ علىٰ عدم علّته دون غيرها، لعدم توقف وجوده ومنافاته له، ونافىٰ وجود المعلول مع عدم العلّة.

هذا ونقول: المفهومات مطلقاً لها وجود ذهني، بل لا معنىٰ للمفهوم إلّا هذا، فإن كان العدم مفهوماً، فإمّا له وجود ذهني فلا يكون عدماً محضاً، وإن لم يوجد خارجاً ما يطابقه، وإلّا لزم الحكم علىٰ كثير من الوجودات الذهنيّة بالعدم المحض، ولا يقول به، بل استدل بها علىٰ تحقق الوجود الذهني؛ إذ لا وجود له فيه أصلاً بوجهٍ ما، فلا معنىٰ لكونه مفهوماً.

أو نقول: لا يخلو إمّا أن يكون له تقرّر خارجاً بغير الوجود أو معه، وعليها، فليس هو بمفهوم عدمي، مع أنّ في أحدهما التزام بالأحوال التي هي أسقط من السفسطة، ولا يقولون بها أيضاً.

---

(١) انظر: «تجريد الاعتقاد» ص١٠٨؛ «شرح المقاصد» ج١، ص٣٥١.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٢، ص١٩٣؛ «شرح المقاصد» ج١، ص٣٥١.

(٣) في الأصل: «اعدم».

(٤) «تجريد الاعتقاد» ص١١٧، نقله بالمعنىٰ.

وبالجملة: فالقول بأنّ للعدم مفهوماً، من حيث هو متصوَّر، جمع بين متناقضين، كما يظهر للمتأمل غير المكتفي بالتقليد.

فإن قيل: إنّا لا نقول: له مفهوم منتزع من أفراد، ولكن مفهوم عامّ من لفظ «شيء».

قلنا: لا يطلق عليه لفظ «شيء»، أصلاً، إذ لا مفهوم له، فلا يطلق عليه، كيف والحاجة للفظ إنّما هو الدلالة علىٰ المفهومات والذوات؟ وإلّا فهو لفظ مهمل، وهو شيء باعتبار لفظه، مؤلف من حروفٍ مسموعةٍ [مصوَّت][1] بها. هذا مع أنهم تعدّوا وقالوا بأنّ للمعدومات الذاتية مفهومات، كشريك الباري، وردّه ظاهرٌ ممّا سبق.

وسأل يهوديٌّ النبيَّ ﷺ عمّا لا يعلمه الله، فقال: (إنّ الله لا يعلم أنّ له شريكاً)[2].

مع أنه يعلم لفظ كلّ لافظٍ، وجميع المفهومات، وما يمكن الصدور من حقّ وباطل فهو يعلمها، لأنها متصوّرة ذهنية مخلوقة، لكن لا يعلمها بمعنىٰ الشراكة، فالمعدوم لا شيء أصلاً، ولفظ: «شيء» و «لا شيء»، يعلمه الله ﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾[3] و ﴿يَعلَمُ خَائِنَةَ الأَعيُنِ وَمَا تُخفِي الصُّدُورُ﴾[4].

قال الله تعالىٰ في سورة يونس: ﴿وَيَعبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُم وَلَا يَنفَعُهُم وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ قُل أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الأَرضِ سُبحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشرِكُونَ﴾[5].

فلو كان المعدوم مفهوماً [لعلمه][6] الله تعالىٰ، وإن جعل مفهوماً فهو معلوم، لكن جعله عدماً محضاً ـ حينئذٍ ـ سفه.

وقال تعالىٰ في سورة الرعد: ﴿وَجَعَلُوا لِلهِ شُرَكَاءَ قُل سَمُّوهُم أَم تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعلَمُ فِي الأَرضِ أَم بِظَاهِرٍ مِنَ القَولِ بَل زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكرُهُم وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ﴾[7] و ﴿أَم﴾ منقطعة، بل يسمونهم شركاؤهم بظاهر الاسم خاصة، والاسم ليس بشريك، وهو معلوم لله تعالىٰ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿مَا تَعبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ إِلَّا أَسمَاءً سَمَّيتُمُوهَا أَنتُم وَآبَاؤُكُم مَا أَنزَلَ اللهُ

---

(١) في الأصل: «مصرف».

(٢) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٨٧؛ «بحار الأنوار» ج ١٠، ص ٢٧، ح ١٤، عن أمير المؤمنين عليه السلام، بتفاوت يسير.

(٣) «البقرة» الآية: ٢٨٢؛ «النساء» الآية: ١٧٦.

(٤) «غافر» الآية: ١٩.

(٥) «يونس» الآية: ١٨.

(٦) في الأصل: «لعلم».

(٧) «الرعد» الآية: ٣٣.

بِهَا مِن سُلطَانٍ ﴾[1] بغير أن يكون لهذه الأسماء مصداق، لا خارجي ولا ذهني.

فإن قيل: ربّما يستدلّ علىٰ جواز كون المعدوم شيئاً بقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ ﴾[2] إذ الشيء الذي يُفعل غداً معدوم، والله سمّاه شيئاً في الحال كما نقول!

قلنا: ليس هو بعدمٍ محض، بل هو متصوّر متميّز ذهناً، فهو موجود ذهني بوجهٍ، ويدلّ عليه الإشارة له بـ ﴿ذلك﴾، وله وجود في المشيئة، التي هي أعمّ ممّا كوّن وكان وسيكون.

وقيل: إنّه من باب المجاز، كقوله: ﴿ أَعصِرُ خَمراً ﴾[3].

فإن قيل: الآية الثانية فيها دليل، لقول الإمام ﷺ: (كان مقدّراً وغير مذكور) فنفىٰ عنه الوجود وسمّاه شيئاً.

قلنا: نعم، نفىٰ عنه الوجود الخارجي لا مطلقه، ألا تراه أثبت له التقدير، وهو نحو من الوجود، فإذن لا شيئيّة علىٰ العدم المطلق، ولا منافاة بين الآيتين.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن الفضيل بن يسار، قال: سمعتُ أبا جعفرٍ ﷺ يقول: العلم عِلمان: فعلمٌ عند الله مخزونٌ، لم يُطلع عليه أحداً من خلقه، وعلمٌ علّمه ملائكته ورسله، [فمّا علّمه][4] ملائكته ورسله فإنّه سيكون، لا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلمٌ عنده مخزون، يقدّم منهُ ما يشاء، ويؤخّر منهُ ما يشاء، ويُثبت [منهُ][5] ما يشاء﴾.

[أقول][6] في التوحيد[7] وغيره[8] مثله، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ في أحد أبواب كتاب الحجّة، عن سماعة، عن أبي عبد الله ﷺ: (إنّ لله تبارك وتعالىٰ علمين: عِلم أظهر عليه ملائكته وأنبياءه ورسله، فما أظهر عليه ملائكته ورسله وأنبياءه فقد علمناه. وعلماً استأثر به،

---

(١) «يوسف» الآية: ٤٠.
(٢) «الكهف» الآية: ٢٣ - ٢٤.
(٣) «يوسف» الآية: ٣٦.
(٤) في الأصل: «وامّا علم».
(٥) ليست في المصدر.
(٦) في الأصل: «قوله».
(٧) «التوحيد» ص ٤٤٤، ح ١.
(٨) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٨٢، ح ١.

فإذا بدا لله في شيءٍ منه أعلمنا ذلك، وعرضَ على الأئمّة الذين كانوا من قبلنا)[١].

وعن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، مثله[٢].

وعن أبي عبد الله عليه السلام: (إنّ لله عزّ وجلّ علمين: علماً عنده لم يطلع عليه أحداً من خلقه، وعلماً نبذه إلىٰ ملائكته ورسله، فما نبذه إلىٰ ملائكته ورسله فقد انتهىٰ إلينا)[٣].

وعن أبي جعفر عليه السلام، مثله معنىً[٤].

وعنه عليه السلام ما معناه: (لله علم مبذول لملائكته ورسله، ونحن نعلمه، وآخر مكفوف في أمّ الكتاب، إذا خرج نفد)[٥].

{أقول} ليس المراد بالعلم فيها الذاتي؛ لتعاليه تعالىٰ عن ظهور شيءٍ به، ويمكن اعتبار الذاتي فيما استأثر به، لكن علىٰ سبيلٍ لا ينافي الأول، وستعرفه إن شاء الله تعالىٰ. وانتهاؤه لهم عليهم السلام من الملائكة لا يدلّ علىٰ أنهم أقرب منهم، فإنّهم عليهم السلام الأُصل لحصوله لهم، [وإياب][٦] الخلق طرّاً ذاتاً وصفةً، ﴿كَمَا بَدَأَكُم تَعُودُونَ﴾[٧].

وفي العيّاشي، في حديث حمران: فكلّ شيءٍ يكون فهو عند الله في كتابٍ؟ قال: (نعم) قلت: فيكون كذا وكذا، ثمّ كذا وكذا، حتىٰ ينتهي إلىٰ آخره، قال: (نعم)، قلت: فأيّ شيءٍ يكون بيده؟ قال: (سبحان الله، ثم يحدث الله أيضاً ما شاء تبارك وتعالىٰ)[٨].

إذ لا تناهي لعلمه المكنون في الخزانة العظمىٰ، وهي فوق ما كان ويكون، فما في الإمكان أعمّ ممّا في الكون.

وعن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إنّ الله كتب كتاباً فيه ما كان وما هو كائن، فوضعه بين يديه، فما شاء منه قدّم، وما شاء منه أخّر، وما شاء منه محا، وما شاء منه

---

(١) «الكافي» ج١، ص٢٥٥، ح١، وسيأتي في «هدي العقول» ج٨، باب أن الأئمة عليهم السلام يعلمون جميع العلوم..، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج١، ص٢٥٥، ذيل ح١.

(٣) «الكافي» ج١، ص٢٥٥، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الكافي» ج١، ص٢٥٦، ح٤.

(٥) «الكافي» ج١، ص٢٥٥، ح٣، ولفظه: (إنّ لله عزّ وجلّ علمين: علم مبذول، وعلم مكفوف، فأما المبذول فإنّه ليس من شيء تعلمه الملائكة والرسل إلّا نحن نعلمه، وأما المكفوف فهو الذي عند الله عزّ وجلّ في أمّ الكتاب، إذا خرج نفد).

(٦) في الأصل: «وابان».

(٧) «الأعراف» الآية: ٢٩.

(٨) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٣٢، ح٦٣، صححناه علىٰ المصدر.

أثبت، وما شاء منه كان، وما لم يشأ منه لم يكن)[١].

والنص[٢] الحاكم بأنّ الله لمّا خلق القلم واللوح، قال له: اكتب، فكتب ما كان وما يكون إلىٰ يوم القيامة، فهذا لا يدافع تصرّف الله وتصوّر القلم بعد عمّا عند الله، فهذا هو الذي لم يُطّلع عليه، وهو غيب الغيوب المطلق ـ أي المقيّد بالإطلاق ـ لا غيب الذات الواجبة، وهذا هو علم غيب الإمكان الذي لم يحط به أحد من خلقه، إلّا بما شاء أن يحيط به، كما قال تعالىٰ: ﴿عَالِمُ الغَيبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيبِهِ أَحَداً * إِلَّا مَنِ ارتَضَىٰ مِن رَسُولٍ﴾ الآية[٣] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيءٍ مِن عِلمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[٤].

فلا يمكن أن يراد بالعلم: العلم الذاتي، فإنّه غير الذات ولا يحاط به أصلاً، ولا وجه له يحاط بها، فإنّه محال بالنسبة إلىٰ الذات.

نعم، يجري في العلم الإمكاني، وهو جهة اليمين من عالم الأمر، فهو مبدأ، وتفسيرنا العلم المخزون ـ الذي لم يطلع عليه أحد ـ بالعلم الذاتي الأزلي يصحّ بوجه، فإنّه نفس الذات، وبها يظهر العلم الذي به البداء، فالعلم الأولي هو مبدأ الظهور لا مبدأ الوجود، ومبدؤه هو الوجوب الذاتي، وإن كان بما ظهر بفعله له به لا بذاته، فلا تنافي بين الاعتبارين.

وحينئذٍ يظهر لك أنّ القلم، وإن جفّ بالنسبة إلىٰ من دونه، ولكنّه طريٌّ بالنسبة إلىٰ من فوقه، ومبدأ ظهور البداء بالنسبة إلىٰ ما فوقه من عالم الأمر والعلم المطلق المحيط بكلّ شيءٍ، ومن ذلك يظهر المحو والإثبات بالنسبة إلىٰ ما في جوفه، وبه يقع التقديم والتأخير والمحو والإثبات، وهذه داخلة في البداء، وهو لا عن جهل، بل عن علمٍ هو الغيب الإمكاني الظاهر والموجود بالذات الأحديّة، فافهم.

ثم ولا تتوهّم من قوله عليه السلام: إنّ من العلم المخزون عنده تعالىٰ التقديم والتأخير[٥]، وكون ما علّمه ملائكته أنه سيكون، التنافيَ، فإنّ الأوّل أعلىٰ من الثاني، ومنه ظهور المدد، فظهور ذلك منه يوجب جريانه في الثاني، والبداء عامّ ظهوره، فإنّه لا ينافي التقديم والتأخير فيه

(١) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٣٢، ح ٦٥.

(٢) «معاني الأخبار» ص ٢٣، ح ١، وفيه: (.. ثم قال عزّ وجلّ للقلم: اكتب، فسطّر القلم في اللوح المحفوظ ما كان وما هو كائن إلىٰ يوم القيامة).. .

(٣) «الجن» الآية: ٢٦ – ٢٧.

(٤) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٥) إشارة إلىٰ قوله عليه السلام في ح ٦: (وعلمٌ عنده مخزون، يقدّم منه ما يشاء، ويؤخّر منه ما يشاء).

قوله عليه السلام: إنّه سيكون، فإنّما يخصّ بما علّمه لأنبيائه ورسله حتماً.

أو أنهم كما قالوا ذلك، قالوا أيضاً بأنّ الله يفعل ما يشاء[1]، فهذا بمنزلة قولهم عليهم السلام: ما أخبرنا يقع وسيكون، والله يفعل ما يشاء، فإنّه وقوع لم يخرج به عن الإمكان، بل هو ممكن حال وجوده، فكيف قبل. وفيما أخبروا المحتوم وغيره.

فلا منافاة بين العلمين؛ لأنّ البداء في العلم المخزون وغيره لا يجري فيه، فإنّه إذا بدا بحسب مبدأ ظهور المدد، بدا في القلم وما في جوفه من الألواح السماوية والأرضية والذاتية والعرضيّة ـ فتدبّر ـ وجرىٰ فيما أخبرت به ملائكته ورسله.

ولا يوجب ذلك تقديماً لهم، وارتفع بذلك التنافي بين الأخبار السابقة، وعدم القبح في جريان التقديم والتأخير في الثاني، والله يفعل ما يشاء، من غير لزوم تكذيب لأنبيائه عليهم السلام.

قال محمّد صادق في الشرح: «علم الله تعالىٰ علىٰ قسمين:

أحدهما: علم بكنه ذاته وبكنه صفاته، ولا يُطلع أحداً عليه من الملائكة والرسل، وهو مختصّ بذاته الأقدس.

وثانيهما: علم علّمه الملائكة والرسل، وهذا العلم أيضاً علىٰ قسمين:

أحدهما: لا يتغيّر ولا يتبدّل، بل يكون كما هو، معلوم للملائكة والرسل.

وثانيهما: يتغيّر ويتبدّل في الوقوع، كما قال تعالىٰ: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾[2].

وكلا القسمين هما العلم المخزون عند الله، أعني: العلم بكنه ذاته وكنه صفاته، والعلم الذي يتبدّل إليه. وقوله: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾[3] [و] إشارة إلىٰ العلم الذي لا يتبدّل ولا يتغيّر.

البداء: هو العلم الذي فيه تبدّل وتغيّر، وقد علمت أنّ هذا في المقرّبين، ونسبه تعالىٰ لنفسه؛ لكونه تعالىٰ متجلّياً فيهم، سلام الله عليهم، وقد يطلق العلم المخزون علىٰ ما هو المخزون عند المقرّبين ـ كما مرّ ـ ممّا إليه البداء، وسيجيء هذا الإطلاق» انتهىٰ.

أقول: انظر فيما هو [متفرّع][4] علىٰ قواعد [مجتثة][5]: إثباته في الذات عالماً ومعلوماً بحسبهما وبحسب صفاتها الذاتية، وهما واحد من كلّ وجهٍ حتىٰ اعتباراً، وما ذكره يوجب المغايرة ولو اعتباراً، وهو باطل.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٤٩، ح ١٦؛ ص ٣١٣، ح ٩؛ ٣٣٨، ح ٧.

(٢) و(٣) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٤) في الأصل: «متفرق».

(٥) في الأصل: «مثبتة».

نعم، يرجع معنىٰ القول بأنه عالم بذاته، أو علمه ذاته، لنفي الزيادة، [والتعبير][1] عن هذا المعنىٰ بأكمل عبارة وأخصرها.

وليس المراد بأُمّ الكتاب ذلك، ولا يؤول لذاته، وكيف يثبت هناك عالميّة ومعلوماً وعالماً؟ والمعلمة للشيء إنّما هو لنفي خلافه، وليكون بذلك معلوماً بنفي غيره ـ كما يدلّ عليه كلام الرضا[2] عليه السلام لعمران ـ ولم يكن ثَمّ شيء ينافيه، فتدعو الحاجة إلىٰ حدّه بنفيها؟! وراجع مجلّدي التوحيد والصفات.

والعلم الذي منه ظهور البداء العلم الإمكاني، وهو غيب الغيوب، وبدؤه من الله، بما تجلّىٰ لها بها، وليس في مقام الذات ملاحظة غيرية بوجه حتىٰ اعتباراً، لا بمنافاة ولا موافاة، فتدبّر.

والذي لا يتغيّر ولا يتبدّل عند الرسل والملائكة علىٰ قسمين، وهذا لا يخرج عن إمكان غيره بحسب القدرة، لأنه لا يخرج بذلك عن الإمكان، فإمكانه ـ حينئذٍ ـ إنّما هو رجحان علم، ولم يصل لحد الوجوب، بحيث إنّه خرج عن الإمكان خلافه، لكن بعضه لا يقع في الكون بسبب منافاةٍ له؛ ولمنافاته لوعده، ولن يخلف الله وعده.

وليس المراد بالمخزون ما في الذات، ولا الأعيان والصور القديمة، كما قالوه، بل خُزانة الكون في الإمكان، وخزانته بين الكاف والنون، والله محيط بها ـ ذاتاً وصفة ونهاية ـ في مكانها، لأنه تجلّىٰ لها بها، والله يفعل ما يشاء.

ولا يقع تبدّل وتغيير في السافل إلّا بعد بروزه من العالي، وليس تجلّي الله الواحد بذاته، بل بما ظهر له به، والظهور غير الذات الظاهرة، وكذا الظاهر؛ لأنّ الظهور بالفعل الصادر منه.

والمراد بعدم إطلاعه الملائكة عليه ليس هو الذات، بل الإمكان، فلا يحيطون به علماً، ويعلمون منه ما علّمهم، ولم يرفع يده عنهم في هذا العلم، فلا يعلمونه، قال الله تعالىٰ: ﴿وَقُل رَبِّ زِدنِي عِلماً﴾[3] ﴿وَهُم مِن خَشيَتِهِ مُشفِقُونَ﴾[4]. ولا معلوم مع الذات الأحدية، ولا فيها، فتفطّن.

---

(١) في الأصل: «والتغيير».

(٢) «التوحيد» ص ٤٣١، ح ١؛ «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٠، ح ١ وفيه: (إنّما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه، وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجوداً، ولم يكن هناك شيء يخالفه فتدعوه الحاجة إلىٰ نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها). (٣) «طه» الآية: ١١٤.

(٤) «الأنبياء» الآية: ٢٨.

قال الملّا الشيرازي في الشرح هذا الحديث: «أعلم أنّ ها هنا تقسيمين للعلم:

أحدهما : تقسيم لمطلق العلم، بأن يقال: العلم علمان؛ علم إجمالي عقلي قضائي، مثبت في اللوح المحفوظ، مخزون عند الله، ويسمّىٰ ذلك العلم في عرف الحكماء بالعقل البسيط. وعلم آخر تفصيلي نفساني قدري، مثبت في الألواح القدرية، ومنها كتاب المحو والإثبات»[1].

{ أقول: } مراده بهذا العلم الإجمالي الفعلي ما هو عين ذاته تعالىٰ، وإن كان غيره بحسب الثبوت، بملاحظة الأعيان الثابتة، لقوله: «مخزون عنده» ولما فسّر به الإجمالي في موضعه بالنسبة إلىٰ علمه تعالىٰ، علىٰ أنّ ما في اللوح [تفصيل][2] ما في القلم، والإجمال مقام القلم، لا اللوح. وقوله: «علم آخر تفصيلي نفساني» مقام النفس: مقام اللوح والكرسي.

والحاصل: أنه غلط هنا في البيان، وعنده المعلوم نفس العلم، والعلم نفس العالم، فالمعلوم نفس العالم، وهو غلط ظاهر.

قال: ـ بعد نقل عبارة ابن عربي ـ : «*وثانيهما* : تقسيم العلم الثاني، من جهة كيفية إخراجه تعالىٰ من ذلك العلم المخزون، إلىٰ قسمين:

الأول: ضوابط كلّية، وصور مرتسمة في البرازخ العلويّة، واجبة التكرار في الخارج، أي مقتضاها وآثارها تقع متكرّرة، معادة إلىٰ مثلها، لا إلىٰ عينها، لأن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، وهي من قبيل كبريات القياس الشرطي: متىٰ كان كذا وقع كذا.

وهذا العلم ممّا علّمه الله ملائكته ورسله، وبه تقع الإنذارات من الأنبياء عليهم السلام، والرؤيا الصادقة التي لا يتخلف مقتضاها. ومنه أمور نادرة الوقوع، وهي ممّا لا يمكن لأحد الاطلاع عليها، إلّا الله، لأنه قد يبتدئ أسباب وقوعها من هذا العالم، كالدعوات المستجابة والخوارق للعادات، وبعض أعمال الطلسمات.

والثاني من العلمين: علم حادث غريب، ليس من قبيل الضوابط الكلّية والأحكام الثابتة المتكرّرة الوقوع خارجاً، بل نادرة.

فقوله عليه السلام : (فعلم عند الله مخزون لم يُطلع عليه أحداً) إلّا عند وقوعه، لا أنّه من الغيب

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٥. (٢) في الأصل: «تفصيلي».

الذي استأثر به تعالىٰ، ولم يبرز قطّ إلىٰ الشهادة.

وقوله عليه السلام : (وعلم علّمه ملائكته ورسله) أي: علمهم دائماً لا يختص الاطّلاع به بحين وقوعه.

وقوله عليه السلام : (فما علّمه ملائكته ورسله فإنّه سيكون، لا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله) يعني: أنّ العلم الذي هو من القسم الثاني لا يقع فيه النسخ أو البداء أو غيرهما، لكونه ضوابط كلّية متكرّرة الوقوع، فيقع مقتضاها لا محالة في الخارج، فإذا أخبرت وأنذرت به الرسل عن الله، بواسطة إلقاء الملائكة في قلوبهم، لم يقع خلافه في الوجود، حتىٰ يلزم ما يشبه التكذيب منه تعالىٰ لنفسه أو لملائكته أو لرسله.

وقوله: (وعلم عنده مخزون) هذا مبتدأ موصوف، وقوله: (يقدّم منه ما يشاء)... إلىٰ آخره، بمنزلة خبره، يعني: أنّ العلم الذي هو من القسم الأوّل يقع فيه النسخ والبداء، وما يجري مجراهما من حدوث الأشياء النادرة الوقوع، وظهور الأمور الغريبة العجيبة وخرق العادة، وتأثير الدعوة المستجابة في دفع البلايا بعد إبرامها، فيقع في هذا العالم التقديم والتأخير عمّا وقع الحكم به علىٰ شيء، ويقع ـ أيضاً ـ فيه المحو والإثبات، فيقدّم تعالىٰ منه ما يشاء، ويؤخّر منه ما يشاء، ويثبت منه ما يشاء إثباته، ويمحي منه ما يشاء انمحاءه، وهو علىٰ كل شيءٍ قدير»[1].

{أقول:} اكتفىٰ بهذا البيان، وأحال عليه [شرح][2] أحاديث لاحقة، وكلّه غلط لا صواب فيه، ومرجعه إلىٰ ما حقّقه في شرح بعض الأحاديث اللاحقة، بعد نقله عبارة الخواجة الطوسي في العلم.

ومن قبيل ما قاله هنا في العلم ـ والمرجع واحد ـ ما قاله في أسفاره وشواهده، والنقل علىٰ الشواهد، وفيها: «من تنوّر قلبه يرىٰ أنّ لله علماً متبوعاً مقدّماً علىٰ إيجاد المعلوم من صور المجودات العينية، فهو مفتوح العينين، فبأحدىٰ عينيه يرىٰ كونه تعالىٰ مرآة لصور الممكنات، وبالأُخرىٰ يرىٰ كونها بحقائقها الوجودية مرائي وجهه، يشاهد فيها صور أسمائه»[3] انتهىٰ.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٨٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «شراح».

(٣) «الشواهد الربوبية» ص ٤١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: فانظر بحقائقها إلىٰ هذا الضلال، وجعل الله ذا ضمير بالنسبة إلىٰ العلم المخزون عنده، وفيه صور المعلومات، وإن اتحد الوجود، لكن الثبوت مختلف ولو اعتباراً، والثاني فيه التقديم.

ثمّ وإذا كان أصل العلم تابعاً للمعلوم، والمعلوم ـ ثانياً ـ تابع له، وهو الأوّل تابع لغيره، فالثاني تابع لأصل الذات التي تبعها العلم، بل تابع الأصل تابع الفرع. وبالجملة: فجميع أقواله فسادة، نحمد الله علىٰ السلامة منه، وكلّه من تبع ابن عربي، وجعله إمامه.

قال محمّد صالح المازندراني في الشرح: «المراد بالعلم المخزون عنده: العلم بسرّ القضاء والقدر ونحوه»[١].

لكن ذلك ممّا أطلعهم عليه، وإن أراد بحسب غيب الغيوب ـ كما قلناه ـ رجع لما نقول، ولا يختص بما ذكره، وما ذكره أطلعه عليه بقدر ما وصل له كغيره، ولم يقطع عنه مدده، فإنّه الظاهر به ومبدأ ظهوره.

وحكىٰ فيه قولاً ـ ولم يسترضه ـ: أنّ المراد به المقرّر في اللوح المحفوظ[٢]. وكيف يكون، وقد أطلع عليه النبي ﷺ، بل هو ملك، كالقلم، بل غير خارج عن حقيقة محمّد ﷺ، فتدبّر.

فيكون مبدأ البداء ـ حقيقياً ـ هو الواجب بالإيجاد، وإن كان هذا الكتاب المكتوب بين يديه، وهو القلم، منه البداء ـ أيضاً ـ أولاً، لأنه أوّل، ودالّ علىٰ غيب الغيوب المطلق، والعلم الذي لا يحيط به الرسول والرسل إلّا بما شاء.

وما تضمنّته هذه الأحاديث، من أن ما علّمه الملائكة والرسل فإنّه سيكون؛ لئلا يلزم تكذيب نفسه وملائكته ورسله، كما في مناظرة المروزي[٣] والعيّاشي[٤] أيضاً، فلا ينافي عموم: ﴿يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ﴾[٥] وما ورد في تفسيرها ـ كما سمعت ـ وما ستسمع[٦] من أنّ لله البداء قبل قيام العين.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٢٤، بتصرّف. (٢) انظر: «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٢٤.

(٣) «التوحيد» ص ٤٤٤، ح ١.

(٤) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٣٢، ح ٦٦؛ ص ٢٣٣، ح ٦٨.

(٥) «الرعد» الآية: ٣٩. (٦) انظر: الحديث السادس عشر من هذا الباب.

وفي البرهان ـ وأظنّه نقلاً عن العياشي[١] ـ عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال أبو جعفر وأبو عبدالله عليهما السلام: (يا أبا حمزة، إن حدّثناك بأمرٍ أنه يجيء من هاهنا، فجاء من هاهنا، فإنّ الله يصنع ما يشاء، وإن حدّثناك اليوم بحديث وحدّثناك غداً بخلافه، فإنّ الله يمحو ما يشاء ويثبت)[٢].

وفي العيون، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله: (إنّ الله أوحىٰ إلىٰ نبي من أنبيائه أن أخبر فلاناً الملك أنّي متوفيه إلىٰ كذا وكذا، فأخبره، فدعا الملك الله وهو علىٰ سريره أن يؤخّره حتىٰ يشبّ طفله، فأوحىٰ الله تعالىٰ إلىٰ النبي أن قل له: إنّي أزدت في عمره خمسة عشر سنة، فقال له النبي: إنّك لتعلم أنّي لم أكذب قطّ، فأوحىٰ الله إليه أنك عبد مأمور، فأبلغهُ ذلك، والله لا يُسأل عمّا يفعل)[٣].

فلا منافاة؛ [إذ][٤] ما علّمه أنبياءه وملائكته ـ والمراد بها البعض، لا ملائكة |المحو| والإثبات ـ فإنّه سيكون؛ إذ يعلمون الناسخ والمنسوخ، والشرط والمشروط، وغير ذلك.

وشيء يؤمرون بتبليغه وأنه محتوم، فهذا واقع، لكن شيء لا يصحّ فيه النسخ، كالأُصول، وما اتفقت فيه الشرائع علىٰ تبليغه، كتحريم الخمر، ونكاح المحارم، وقتل النفس ظلماً، وغيرها.

وشيء يجري فيه النسخ والناسخ والمنسوخ، ممّا خبّر به النبي صلى الله عليه وآله قبلُ، علىٰ تفاضلهم في الدرجات.

والنسخ من البداء، والنسخ ليس تكذيباً، ولا شكّ في وقوعه، مع أنّ ما يخبرون [تبعة]، يشترطون فيه أيضاً، ولا تناقض وخبر الملك.

أمّا أنّ النبي صلى الله عليه وآله ـ من غير أولي العزم ـ فيجوز إطلاعه علىٰ الشرط للزيادة، حيث لم يعلم به، فإنّهم متفاضلون في العلميّة، أو من قبيل النسخ التكويني، وما أخفي ببعض الحكمة، كما ستسمع في بعض الحواشي.

والنبي صلى الله عليه وآله أخبر ـ أيضاً ـ بأنّ لله البداء، فيصدق في الكلّ، فلا اعتراض عليه من الملك

---

(١) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٢٣٣، ح ٦٧.

(٢) «تفسير البرهان» ج ٢، ص ٣٠٠، ح ١٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٨١ – ١٨٢، ح ١، نقله بالمعنىٰ.

(٤) في الأصل: «إذا».

وغيره، وإن كان محتوماً عيّنه ﷺ. وقول النبي ﷺ: (إنّك تعلم أني لم أكذب) بيان للحكمة؛ لتنزيهه عند الجهّال.

وبالجملة: فما يخبر به النبي ﷺ ينقسم إلىٰ: ما قُرن بالحتم منه، وما لم يُقرن، والموقوف بالنسبة إلىٰ المستقبل، وما يصحّ فيه النسخ التشريعي أو التكويني أم لا.

ويدلّ علىٰ ما قلناه ما في مرسلة جهم الآتية: (إنّ الله أخبر محمّداً ﷺ بما كان منذ كانت الدنيا، وبما يكون إلىٰ انقضاء الدنيا، وأخبره بالمحتوم من ذلك، واستثنىٰ عليه فيما سواه)[1].

وجمع ملّا محسن في كتاب المعارف بين حديث النبي والملك، وبين حديث أبي جعفر عليه السلام الحاكم بأنّ ما خبّر به أنبياءه فإنّه سيكون، لا يكذّب نفسه ولا أنبياءه، بـ«أنّ مثل ذلك لا تكذيب فيه، فإنّ إخبارهم بالشيء قد يكون من اللوح المحفوظ، فيكون حتماً، وقد يكون من لوح المحو والإثبات، فيكون موقوفاً، ولا يحكمون في الثاني علىٰ القطع إلّا نادراً. يدلّ علىٰ ذلك حديث أشراط الساعة[2]»[3] انتهىٰ.

أقول: وفيه أنّ اطّلاع أنبيائه علىٰ اللوح المحفوظ، مع أنه بظاهره يقتضي وقوع البداء في مطلق أخبارهم، وهو خلاف ظاهر النصوص، بل في الحقيقة لا جمع، فتأمّل لما فيه من الضعف.

ونزّله محمّد صالح ـ في الشرح[4] ـ علىٰ أنه تعليم مقرون بشرط علم الله، وهو عدم الدعاء والتضرّع، فلمّا لم يقعا لم يقع. والتعليم السابق بالتعليم المقرون بما يفيد القطع.

وقال أيضاً في الشرح لقوله عليه السلام: (وعلم عنده مخزون، يقدّم منه ما يشاء، ويؤخّر منه ما يشاء، ويثبت منه ما يشاء) «أي: باختياره وإرادته، إن كان لكلٍّ من التقديم والتأخير

---

(١) هو الحديث الرابع عشر من هذا الباب.

(٢) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج ٢، ص ٣١٠ - ٣١٤.

(٣) كتاب «المعارف» غير متوفر لدينا، انظر: «علم اليقين» ج ١، ص ١٨٢، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٢٥. وفيه: «المراد بالتعليم: التعليم المقرون بما يفيد القطع بوقوع متعلّقه ... وأما التعليم المجرّد عن ذلك فيجوز أن لا يقع متعلّقه؛ لجواز أن يكون متعلّقه مقيّداً بشرط في علم الله، كما في حديث وفاة الملك، فإنّه كان مقيّداً في علم الله تعالىٰ بترك الدعاء والتضرّع، فلما وجدا لم يقع الوفاة؛ لانتفاء الشرط».

والإثبات مصلحة تقتضيه، وهذا هو المراد بالبداء هنا».

ثم قال: «لا يقال: لو كان البداء عبارة عن الإيجاد بالاختيار والإرادة، كان في القسم الأول بداء، إذ ما علّمهم يوجد بالاختيار والإرادة أيضاً.

لأنّا نقول: المعتبر في البداء أن يوجده بالاختيار والإرادة الحادثة عند وقت الإيجاد، وأن لا يكون للخلائق علم بصدوره عنه قبل صدوره عنه، كما أشرنا له سابقاً، ولا يتحقّق شيء من الأمرين في القسم الأول، أمّا الثاني فظاهر، وأمّا الأول فلإرادة الإيجاد في الأزل أو عند التعليم، والله أعلم»[1] انتهىٰ.

وفيه: أمّا أولاً: فلأنّ ما خبّر به أنبياءه ليس لهم علم به قبل تعليمه لهم، قبلية ذاتية، ثم واشتراطه في البداء أن لا يكون للخلائق علم بصدوره عنه قبل، يردّه حديث القلم وما كتب[2]، [و] حديث ما يظهر بعدُ في مقام التقدير بداء[3]، وكذا حديث الكتاب الذي كتبه بين يديه فيه كلّ شيء[4]، فهذا يعلمه بعضٌ، وحديث العرش وصفاته[5]، وسمعت في هذه الحاشية وما قبلها.

وأمّا [ثانياً:][6] فلأنّ جعله الأول بمقتضىٰ الإرادة الأزلية كما اختاره، لا بإرادةٍ حادثة، يقتضي قدم التعليم، فيلزم قدم العالم، وإلّا فالحكم في الموضعين واحد بلا شكّ، خصوصاً علىٰ مذهبه[7]، كما هو اختيار المشائين، من أن إرادته عين ذاته، فهي العلم بالأصلح، وأمّا هي بمعنىٰ المراد فحادثة مخلوقة، وهذا لا يختلف في القسمين، فتفطّن، وارجع إلىٰ ما قلناه لك، والله العاصم.

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن الفضيل، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من الأمور أُمورٌ موقوفة عند الله، يقدّم منها ما يشاء، ويؤخّر [منها] ما يشاء﴾.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص٣٢٦ - ٣٢٨، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الدر المنثور» ج ١، ص١٢٨؛ ج٦، ص٣٨٨.

(٣) «الكافي» ج ١، ص١٤٩، ح١٦.

(٤) «تفسير العياشي» ج ٢، ص٢٣٢، ح٦٥.

(٥) «التوحيد» ص٣٢١، ح١.

(٦) في الأصل: «ثالثاً».

(٧) انظر: «شرح المازندراني» ج ٣، ص٣٤٥ - ٣٤٦.

الحديث رقم ﴿٨﴾

قوله: ﴿عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ لله عِلمين: علمٌ مكنون مخزون[1] لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلمٌ علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه، فنحن نعلمه﴾.

أقول: مرّ مثله[2] عن أبي جعفر عليه السلام، وإنّ منشأ البداء أي إظهار أمرٍ مطلق لغير الواجب -تعالىٰ- بذاته، إذ علمه ذاته، وظهوره بالنسبة له تعالىٰ بمعنىٰ انطباق العلم السابق الذاتي علىٰ المعلوم، لأنه تعالىٰ لا يبدو له عن جهل، كما سبق ويأتي.

وممّا سبق يظهر لك الوجه، وعرفت أنّ المراد بالعلمين الإمكاني والكوني، وهما حادثان، ولا تنافي، فافهم.

الحديث رقم ﴿٩﴾

قوله: ﴿عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما بدا [لِلّهِ][3] في شيءٍ إلّا كان في علمه قبل أن يبدو له﴾.

الحديث رقم ﴿١٠﴾

قوله: ﴿عن عمرو [بن عثمان] الجهني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ الله لم يبدُ له من جهل﴾.

الحديث رقم ﴿١١﴾

قوله: ﴿عن منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: [لا]، من قال هذا فأخزاه [الله]، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلىٰ يوم القيامة، أليس في علم الله؟ قال: بلىٰ، قبل أن يخلق الخلق﴾.

---

(١) في الأصل: «وعلم مخزون» وما أثبتناه وفقاً للمصدر.

(٢) الحديث السادس من هذا الباب.   (٣) في الأصل: «الله».

أقول: ما تضمّنته هذه الأخبار من أنّ البداء بالنسبة له تعالىٰ ليس هذا المعنىٰ، ممّا لا خلاف فيه عند الإمامية، كما سمعت، والنصوص به متواترة، وكذا البرهان العقلي، وكيف يبدو له عن جهل، وعلمه عين ذاته؟ وإلّا لم [يكن] واجباً ذاتاً وبالفعل من كلّ جهة، فلا يصحّ وصفه بالجهل أصلاً.

وأيضاً لو بدا له عن جهلٍ، لما صحّ أن يظهر منه إيجاد أو تعليم لأحدٍ؛ لاستحالة ذلك علىٰ الجاهل به، فلابدّ من معلّم له ومكمّل لم يكن له حالة جهل أصلاً، وهو الواجب، لا الأول، وهذا خلف.

فإذن معنىٰ البداء بالنسبة إلىٰ غيره: إظهار شيء للغير، والله المُظهر، وظهوره له تعالىٰ بمعنىٰ: انطباق العلم علىٰ المعلوم والوقوع التعلّقي، فهو عالم إذ لا معلوم، فإذا وقع العلم منه علىٰ المعلوم ـ لأنه عين المعلوم، لا عين العالم ـ لا يبدو له عن جهلٍ، وإلّا لاستحال إظهاره له تعالىٰ إيّاه لغيره، أو محوه أو إثبات ما لم يكن.

والمراد بالوقوع: هو الانطباق السابق في المجلد [الرابع][1]، وإذا كان العلم نفس المعلوم، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه، وكونه طبق بعض إمكانه، فلا يصحّ أن يبدو له عن جهل تعالىٰ، [و] يصحّ بالنسبة لغيره تعالىٰ، وعلمه به حال إمكانه نفس إمكانه، وليس فوق الإمكان إلّا الوجوب، ولا ملاحظة فيه لمعلوم، ولا لا معلوم بالسبب المطلق ولا المقيّد.

والمراد بالعلم السابق علىٰ ظهور البداء ـ ومنه ظهوره، فيكون ثابتاً فيه قبله ـ هو العلم الإمكاني الذي لا يحاط به إلّا لمن يشاء بما شاء، كما قال تعالىٰ[2]، لا العلم الذاتي، ولا العلم [بأنّ][3] جميع الأشياء عنده في الأزل عينه وجوداً، وغيره اعتباراً، فإنّ هذه الهوسات الشيطانية لا يمكن في الذات، ولا أزل الآزال الذي هو نفس الذات.

نعم، يجري في غيره، وكلّ ما في الكون في الإمكان، وما في الإمكان أعمّ ممّا في الكون، ولا نهاية له بإمداد الله، وبجعل الله له كذلك، وإن تناهىٰ من وجه.

قال محمّد صادق في شرح الحديث [التاسع][4]: «أقول: هذا الحديث إشارة إلىٰ العلم

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، ح ١.

(٢) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ولا يحيطون بشيءٍ من علمهِ إلّا بما شاء﴾، «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٣) في الأصل: «أنّ».

(٤) في الأصل: «الأول».

الإجمالي لله تعالىٰ، وهو وجوده الأقدس، فإنّ كلّ شيءٍ وقع أو يقع كان في وجوده الأقدس، بلا حلولٍ ولا اتّحاد، علىٰ سبيل الإجمال، ويقع البداء في الإحاطة لله والتشبيه عند ظهوره تعالىٰ في العباد. وظاهر أنّ الأول قبل الثاني، فإنّ الإنسان الكامل يقع عليه البداء، والرجوع عن أمرٍ كان خلافه مركوزاً في خاطره، فقد علمت الله في مرتبة التشبيه، وقبل تلك المرتبة مرتبة السير في الله، فإنّه في تلك المرتبة لا يخفىٰ عليه شيء، وذلك الأمر المشتبه أيضاً من الأشياء، وكان معلوماً له، فـ (**ما بدا لله في شيءٍ إلّا كان في علمه قبل أن يبدو له**).

اعلم أنّ علم الله تعالىٰ ـ وكذا علم المقرّبين ـ بجميع الأشياء الماضية والحالية بوجوداتها، [وقد] علمت أنّ الماضوية والحالية في الزمانيات، والله تعالىٰ مجرّد عن الزمان، وكذا مقرّبوه تعالىٰ في خلع [أبدانهم][1]، فجميع الأشياء الماضية، ولو كانت غير متناهية، مجتمعة عندهم اجتماعاً غير زماني وغير مكاني، فيعلمون كلّهم دفعة.

وأمّا علمهم بجميع الأشياء المستقبلة، بالاستنباط من الأوضاع الفلكيّة، ومن قواعد الجفر والرمل وغيرها، فإنّهم استنبطوها بالترتيب اللائق بينهم، فكما أنهم ﷺ يقدرون علىٰ سائر المعجزات والخوارق، فكذلك يقدرون علىٰ هذا الاستنباط، فلا استبعاد، فعلمهم بالأمور الماضية والحال علم حضوري، أو علم حصولي، وبالأمور المستقبلة علم حصولي.

وإذا صار المستقبل ماضياً أو حالاً، يكون علمهم الحصولي علماً حضورياً، إذا ساروا إلىٰ الله تعالىٰ، فإنّهم في سيرهم يعلمون جميع الموجودات التي في المسافة، وإذا وصلوا إلىٰ السير في الله يعلمون جميع الموجودات، سواءً وقعت في المسافة أو لم تقع، كلّ ذلك يكون بالعلم الحضوري» انتهىٰ

{ **أقول** } تأمّل فيما هو ظاهر سقوطه من وجوهٍ:

جعله في علمه الذاتي إجمالياً، وهو وجوده ووجود المقرّبين، فالعلمان والوجودان سواء.

وإثباته كلّ شيءٍ في وجوده تعالىٰ، فإمّا صور قائمة بذاته في الأزل، فيزيد الأزل علىٰ ذاته، أو هي نفس وجوده، وهو المناسب لمذهبه، لكنّه ذو ضمير، وغيره اعتباراً، بحسب

---

(١) في الأصل: «أبيانهم».

الأعيان الثابتة التي هي مرآة الحقّ، والحقّ مرآتها؛ لأنّ عنده الظاهر نفس المظهر، وإن نفىٰ الحلول [والاتحاد][١]، فقد أثبت كون الوجود للكلّ واحداً في نفس الأمر، والمغايرة حصلت من الاعتبار [من] وجهين: نظر الذات كلّ كمالها وظهورها بمرايا الأعيان الثابتة أزلاً.

وإثباته البداء لله [والتشبيه][٢] باعتبار ظهوره في الإنسان الكامل، والوجود واحد، فتقع صفات التشبيه والبداء بذاته، فيصدق البداء بالنسبة له عن جهل.

ولا يظهر للعباد بذاته، بل بفعله، ظهور دلالة بما تجلّىٰ لها بها. وبين هذا وما قاله من السير فيه، أو سيره في العباد، كالبون بين الكفر والإيمان.

وكما أنّ الله مجرّد عن الزمان ـ وهو نسبة المتغيّر إلىٰ المتغيّر ـ [فكذا][٣] عن الدهر، وهو عالم العقول والنفوس، وهو نسبة المتغيّر إلىٰ الثابت، وعن السرمد ـ أيضاً ـ وهو عالم المشيئة. لا أنّ التنزيه عن الزمان خاصة، وأنّ الله والمقرّبين في حال خلعهم الأبدان ـ أي الرجوع إليه تعالىٰ والسير فيه ـ سواءٌ في ذلك، كما زعمه أهل التصوف أهل الضلال، فإنّه من المحال عقلاً ونقلاً.

وجميع علومهم عليهم السلام عن وحي؛ إمّا نقرٌ في القلوب، أو غابرٌ، أو إلهام، كما سيأتي[٤]، وليس بطريق الاستنباط، كالرمل وأمثاله، وإن كان جميع العلوم عندهم، وهم أصلها وفرعها ومبدؤها ومنتهاها.

وعلمه كلّه حضوري، إمّا صورةً أو ذاتاً، أو بحسب المادة، كوناً أو إمكاناً، كما يريد الله. وكلّ سائر في سيره ـ حيثما بلغ ـ لا يخرج عن الإمكان وعالم المشيئة، سواء في ذلك الحامل لها ولرؤوسها.

ويبقىٰ عليهم علم لا يحيطون به، وهو العلم الإمكاني والخزانة العظمىٰ، والجهة الفاعلية الأمرية، ومنه البداء، وهم مظهره، وكلّه وراء الذات القدسيّة، وكلٌّ لا يعدو مكانه الكوني والإمكاني، سواء في ذلك الإنسان الكامل وغيره. إلىٰ غير ذلك ممّا في كلامه من المفاسد المخالفة للمذهب، طويناها استعجالاً أكثر ممّا ذكرناه.

---

(١) في الأصل: «والايجاد». (٢) في الأصل: «والتشبّه».

(٣) في الأصل: «وكذا».

(٤) انظر: «هدي العقول» ج٨، باب جهات علوم الأئمة عليهم السلام، وفي «الكافي» ج ١، ص ٢٦٤.

قال في شرح الحديث [العاشر][1]: «لأنّ البداء وقع عليهم في مرتبة الرجوع من الله، وهذه المرتبة بعد سيرهم في الله، وقد علمت أنّ في مرتبة السيّر لهم في الله لهم علم بجميع الأشياء الماضية والمستقبلة، وإذا عادوا من تلك المرتبة قد يظهر الحجاب لهم، والبداء يقع في تلك المرتبة. ومرتبة السائر في الله كانت قبل تلك المرتبة، فبداؤهم بعد علمهم، فبداؤهم من علمهم، لا من جهلهم».

{ أقول } لا صواب فيه، كما هو ظاهر كما سبق وسيأتي.

قال في شرح الحديث [الحادي عشر][2]: «قد علمت أنّ لله تعالىٰ علمين: إجمالي وتفصيلي، والأول هو ذاته الأقدس بذاته، فإنّ وجوده الأقدس مجمل الوجودات كلّها؛ لأنها تنبسط إليها بالقبض والبسط، وبالظهر والبطن، والله هو القابض والباسط، والظاهر والباطن، والوجود مع كلّ من المرتبة مخلوق، فوجودات الأشياء كلّها كان في الوجود المطلق من الإطلاق والتقييد بالشأن، بلا حلول واتحاد، وإذا انبسط بالقبض والبسط وبالترتيب، يظهر الخلق بالترتيب السببي والمسببي.

وعلم الله تعالىٰ قبل الخلق هو هذا، أي الوجود من حيث إنّه وجود الله، وعلمه التفصيلي هو وجودات الأشياء، علىٰ ما هو الحق، عند ملاحظة البراهين من الطرفين، وإن شئت الاطلاع عليها فراجع لمصنّفات أُستاذنا صدر الملّة والدين الشيرازي».

{ أقول } علمت بطلان قوله؛ إذ لا علم إجمالي وتفصيلي في علم الله الذاتي، وليس هو وعلم المقرّبين واحداً، وظهوره بفعله ودلالته، لا بذاته، ومراده بنفي الحلول والاتحاد صيرورة شيئين شيئاً واحداً، وعنده في نفس الأمر الوجود واحد، فالظاهر والمظهر واحد، ووجوده والمقرّبين والكُمّل، وكذا العلم، وكلّه ضلال نعوذ بالله منه. وأمّا أُستاذه، فهو صدر أهل التصوّف، تلميذ ابن عربي، وفيما نقلناه عنه في مجلّدات هذا الشرح يبيّن لك صحّة قوله من كذبه، أنه وجود الله تعالىٰ وعلمه.

ولمّا حكم بوحدة الوجود ـ فوجود الكلّ هو وجود الله، فهو مجمل الوجود ـ حكم بالعلم أيضاً وغيره، وجعل ظهور الخلق بظهور ذاته بالتجلّي الذاتي بمرآة الأعيان، ويلزمه اختلاف الحالات عليه، وقيام الحوادث بذاته ولو اعتباراً، إلىٰ غير ذلك، فدعه وأُستاذه جانباً، ولا تلتفت إليهم.

---

(١) في الأصل: «الثاني».

(٢) في الأصل: «الثالث».

{ قال: } ـ بعد نقله القول: الصورة في علمه التفصيلي .. [إلىٰ][1] آخره ـ: «إنّ علمه التفصيلي هو النسبة بينه تعالىٰ وبين خلقه، وعليه الرواقيين من الإشراقيين، ثمّ وسمّوا هذه النسبة بالإضافة الإشراقية، ثمّ الأقدمون قالوا: إنّ العلم الإجمالي للّه هو وجوده الأقدس، والتفصيلي هو وجودات الأشياء، ولا شك أنّ وجوده الأقدس قبل وجودات الأشياء؛ لكونه علّة لها، والعلّة قبل المعلولات.

وهكذا المقرّبون؛ فإنّ العلم الإجمالي والتفصيلي كليهما موجودان في النفوس الكاملة والمقرّبين، فإنّ لهم بإذن الله علماً إجمالياً هو نفسه الكريمة، وعلماً تفصيلياً، هو إحاطتهم بالعالم الكبير، في الله ومن الله، بإذن الله.

والبداء ـ وهو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾[2] ـ يوجد منه باعتبار وجوده للمقرّبين، كما مرّ. فقوله ﷺ: (بلىٰ، قبل أن يخلق الخلق) هو العلم الإجمالي لله تعالىٰ.

وإنّما قلنا: إنّ علمه التفصيلي هو وجودات العالم الكبير، لأنّ العلم بالصور ـ الذي قاله بعض من العلماء ـ باطل، ومرّ بعض [أدلّته][3] في الشرح أيضاً، وإن شئت الاستقصاء في هذا المطلب فارجع إلىٰ مصنّفات الأستاذ.

وقوله ﷺ : (من قال هذا فأخزاه الله) لأنّ وجود الحادث في اليوم كان في وجود علّته بالأمس، والوجود العلم العام، ووجود علّته منسوب إلىٰ الله تعالىٰ، فما يحدث اليوم كان في علم الله تعالىٰ بالأمس في ضمن وجود علّة الحادث بالإجمال» انتهىٰ.

{ أقول: } غير خفي تصريحه في غير موضع ـ كما هنا ـ [بأنّ][4] علمه الإجمالي الذي منه يظهر البداء هو ذاته، وهو وجوده، وهو وجود الكُمل والمقرّبين أيضاً، فلا علّية ومعلوليّة حينئذٍ واتحدا، وهو محال.

وجعل ما يظهر من التعدّد بعدُ إنّما هو بظهوره للأشياء، وبالأشياء لذاته [بالنظر][5] إلىٰ الخلق، وما أبطل به القول بالصور ـ الملّا وغيره ـ أبطلنا غيره وزيادة، مع أنه يلازمه القول بها ولو اعتباراً، وقيام غير الله به قيام عروض أو لزوم أو صفة لموصوف، وكلّها محال عليه تعالىٰ؛ لجعلهم له لوازم ولو اعتباراً، ووصفه بصفات المخلوق، لكون الظاهر نفس المظهر؛ للتناسب والارتباط، ويلزمه [من][6] رفع الصانعيّة والمصنوعية حينئذٍ ـ علىٰ ما قال ـ كون

---

(١) في الأصل: «في».

(٢) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٣) في الأصل: «أوليّة».

(٤) في الأصل: «فإنّ».

(٥) في الأصل: «النظر».

(٦) في الأصل: «ان».

القيام حقيقيّاً، وليس ما منه البداء نفس العلم الذي هو نفس الذات، وهو نفس الوجود، وإلّا ثبتت الصور ولو اعتباراً، وجمعتهما رتبة واحدة، بل ووجُود واحد، وهو محال.

وبالجملة: فجميع ما يقوله في هذه الأحاديث ونظائرها متفرّع علىٰ وحدة الوجود، بل الموجود، فالإنسان هو الله مع تجريده عن الكثرة الاعتبارية، هذه معنىٰ قوله، وهو مذهب أهل التصوّف، بل بعض كلامه يدلّ علىٰ وحدة الموجود.

وأنت إذا رجعت إلىٰ الأحاديث تجد معناها ظاهراً بلا إشكال، فالمقصود منها: نفي كون البداء له أنه يبدو عن جهلٍ، كما يكون في غيره، وهو محال.

أمّا بالنسبة إلىٰ الكون، فما فيه في الإمكان وعالم المشيئة، وهو محيط بها، وأمّا في مرتبة الذات فلا جهل وعلم فيها، وليس برتبة معرفةٍ وتعريف أو إنكار، وهو محيط بالأشياء، كلّ في رتبته، بالصانعية والمصنوعيّة والإمداد. وإطلاق العلم، علىٰ [أن] المعلوم كثير في الأحاديث وغيرها.

قال الملّا الشيرازي في شرح [العاشر][١]: «يعني أنّ ظهور الشي،وبدوّه له بعد الخفاء إنّما يكون باعتبار العلم التفصيلي القدري والمرتسم في الألواح القدرية، وأمّا علمه القضائي والمرتسم في اللوح المحفوظ، فبه يعلم الأشياء كما هي، وعلىٰ النحو الذي يكون إلىٰ يوم القيامة، قبل وقوعها، علماً ثابتاً مستمرّاً لا تبديل فيه، فبهذا العلم يعلم ما يبدو له قبل أن يبدو له، ويعلم به ـ كما مرّ ـ إثبات المحو بعد الإثبات، وإثبات الإثبات بعد المحو، وكلّه إثبات وتحصيل، وإنشاء وتكميل وظهور وإظهار، ليس فيه شوب من الخفاء والانمحاء والنقص والحدوث والانتظار، لأنّ عالم الأمر كلّه فعل بلا قوة، وحضور بلا غيبة، وكمال بلا نقص، ودوام بلا زوال، وثبات بلا انتقال، وظهور بلا خفاء.

ولا يعرف معنىٰ هذا الحديث الشريف ولا تحقّق البداء له سبحانه إلّا من تحقق بمعنىٰ التوحيد الخاصّي، الذي حقّقه العرفاء الكاملون من أهل البصيرة والكشف.

انظر كيف أثبت العلم السابق الإلهي بما لم يبدُ له تعالىٰ بعد، أي: لم يظهر، وليس العلم بالشيء إلّا نفس ظهوره للعالم به، والحمد لله الذي هدانا لهذا وماكنا لنهتدي لولا أن هدانا الله»[٢].

---

(١) في الأصل: «الأول».

(٢) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٦، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: العلم الأوّلي الجُملي الذي أثبته هو عين الوجود وذاته، وهو القضاء بمعناه عنده، فجعل علمه علمه، وعرفت بطلانه، ويريد بعالم الأمر: عالم العقول والمجرّدات التي ليست بزمانيّة. وجعله له فعلاً بلا قوة، وكمالاً بلا نقص -إلىٰ باقي صفاته- يُخرجه بذلك عن الإمكان [إلىٰ][1] الوجوب الذي هو كذلك عنده، لأنّ هذه العقول الكاملة والنفوس إذا صارت كذلك، تكون باقية ببقاء الله لا بإبقائه، وموجودة بوجود الله لا بإيجاده، فلا فرق بينهما، وبديهيٌّ بطلانه، وأين للممكن والوصول لذلك، أو لغاية لا تقبل فيها الزيادة؟! وإن لم يكن من الزمان، أو يكون بالفعل من كلّ جهةٍ.

نعم، علىٰ قوله الباطل، من كون النهاية لذاته تعالىٰ، وصيرورة الوجود واحداً، فكذا الفعل والصفة يتمُّ له، والحمد لله الذي جنّبنا هذه الغواية والضلال، ببركة محمّدٍ والآل، وهدانا إلىٰ الحق لا عوج فيه.

فالتغيير والقبول لازم لكلّ ممكن، كلّ بما يناسبه، ولا يخرج عن مقامه الإمكاني أبداً. فتأمّل، وسيأتي من كلامه زيادة وضوح بطلان.

قال في شرح الحديث [الحادي عاشر][2]: «معناه بعينه معنىٰ الحديث السابق، يعني أنّ الله تعالىٰ إذا بدا له شيء بعد أن لم يبد، ليس أن يبدو له من جهلٍ سابق، بل كان عالماً به قبل ظهوره، علماً أزليّاً دائماً، وعقلاً محفوظاً ثابتاً، لا تغيير فيه ولا استئناف أصلاً، إنّما التعاقب والتجدّد والخفاء والجلاء في العلوم التي هي في الألواح القدرية، ومع ذلك أنّ ذاته تعالىٰ -كما مرّ آنفاً- محيط بما مضىٰ وما سيأتي من صور الأشياء المتعاقبة الجزئيّة الزمانية، كما هي عليه من جزئيتها وزمانيتها، ووقت حدوثها، ووقت عدمها السابق، ووقت عدمها اللاحق، وكذا سائر أحوالها وأوضاعها ولواحقها، علماً ثابتاً أزلياً محيطاً بالكلّ دفعةً واحدة، غير زمانية ولا آنية، بل دفعة دهرية يندرج فيها جميع الأزمنة والدفعات الآنيّة»[3].

{ **أقول:** } قد عرفت بطلان كون معلوماته ثابتة في الأزل، وعلمه بها عقلاً في مقام القضاء، وستعرفه، فيكون المعلوم شرطاً في تحقق علمه، لا في ظهوره، ويكفي المغايرة الاعتباريّة، وإن لم يتعدّد الوجود، فإنه قائل بوحدته، وعنده القدر قدران: علمي وخارجي، والمقام الذي يشير له في الإمكان، والله منزّه عنه وعن الدهر والسرمد، كما هو

---

(١) في الأصل: «أي». (٢) في الأصل: «الثاني».

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٦، صححناه علىٰ المصدر.

منزّه عن الذات، وكما نزّه عن أحكامه وصفاته، فكذا عن أحكام النفوس والعقول وصفاتها وأحوالها. فتدبّر، ولا تتبع أهل التصوف فتضلّ عن الحق.

[قال](١) **في شرح الحديث [الثاني عشر]**(٢): «الخزي: الذل والهوان، وعلمت أنّ الله يعلم الأشياء الكلّية والجزئيّة، الثابتة والمتغيّرة، علماً واحداً أزليّاً»(٣).

ثم نقل عبارة خواجا نصير الدين في رسالة العلم ـ بعد ذكره اختلاف الناس في علمه بالجزئيات ـ واسترضاه بعد نقلها، وفي نقلها تطويل مع قلة الفائدة.

ثم قال بعده: «ولكن علم الله بالجزئيات ليس منحصراً في هذا النحو، بل يعلمها قبل وجودها، بل له علمان آخران فعليان مقدّمان على الإيجاد، سببان لوجود الأشياء الجزئية في الخارج:

أحدهما: متغيّر في نفسه متجدّد، يجري فيه المحو والإثبات، والنسخ والبداء، والتردّد والابتلاء، كلّ ذلك لا بالقياس إلىٰ ذاته الأحديّة الواجبة، بل بالقياس إلىٰ المراتب المتوسّطة والنازلة.

والآخر: علم مصون عن التغيّر والتبدّل، محفوظ عن التجدّد والتحوّل، مقدّس عن النسخ والبداء وما يجري مجراهما. وهو:

إمّا علم واحد حقيقي مجمل، لا إجمال فوقه، وهو عين ذاته تعالىٰ الذي هو كلّ الوجود، وكلّه الوجود، علىٰ الوجه الذي حقّقناه في موضعه، من أنّ جميع المعاني الوجودية والحقائق الكونية، ومفهوماتها التفصيلية، موجودة هناك بوجود واحدٍ بسيط أحدي، علىٰ وجهٍ أعلىٰ وأشرف.

وإمّا علم قضائي عقلي مفصّل بالنسبة لما فوقه، مجمل بالقياس لما دونه من العلوم النفسانية والقدرية.

ويسمّىٰ الأول بالعناية، والثاني بالقضاء، والثالث ـ وهو المذكور أولاً ـ بالقدر، ومنه كتاب المحو والإثبات.

وهذه المراتب الثلاث لعلم الله متقدّمة علىٰ المرتبة الأخيرة التي أفادها هذا المحقق، فالمجموع أربع مراتب، ولا يتطرق التغيير إلّا في الأخيرتين، علىٰ وجه لا يلزم منه تغير أو

---

(١) في الأصل: «أقول». (٢) في الأصل: «الثالث».

(٣) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٦، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

تجدّد علم له تعالىٰ في حدّ ذاته بذاته، ولا في قضائه، كما بيّناه مراراً»[١] انتهىٰ.

{ أقول: } ولا يخفىٰ ما في كلامه من البطلان والبعد عن الحق؛ جعله الله تعالىٰ علمين ذاتيين، هما سببان للوجود الخارجي، وعنده أنه تابع لما في نفس الأمر من الأعيان، كما صرّح به في المفاتيح[٢] وغيرها.

وجعله البداء في بعض المراتب السافلة، وليس كذلك، بل مبدأ ظهوره من العرش، يعني العلم الكلي والخزانة المطلقة وعلم الإمكان.

وجعله وجوده كلّ الوجود، وعلىٰ ما حقّقه من أنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، في غير كتاب[٣]، وأنّ جميع الموجودات وكمالاتها ثابتة له في ذلك علىٰ وجهٍ يناسبها، فقال بوحدة الوجود وتفسيره العلم القضائي بذلك. ولننقل لك بعض ما صرّح به في هذه المسائل:

{ قال: } في أسرار الآيات والأسفار[٤] والمفاتيح، والنقل علىٰ الأول: «القضاء عبارة عن وجود الحقائق الكلّية وصورها العقلية مجملة في العالم العقلي، وهي مرتبطة بالحقّ، موجودة في صقع الإلهية، لا تعدّ من جملة العالم، بمعنىٰ ما سوىٰ الله، فهي من لوازم ذاته الغير المجعولة، وصور علمه بما عداه، وخزائن الأشياء عنده، ولا تكون الخزائن من مخلوقاته ومقدوراته، وإلّا تسلسل»[٥].

ثمّ أخذ في تقسيم القدر إلىٰ: علمي وخارجي، ودفع الإشكال المشهور بالرضا [بالكفر][٦] كفر، مع وجوب الرضا بالقدر.

وقال: «الكلّ مظاهر صفاته، وكلّها خير، والشرور خير في عالم الوحدة»[٧].

ومن راجع أسفاره والحكمة العرشيّة ومفاتيحه، وسائر مصنّفاته، وقف علىٰ تصريحه بوحدة الوجود، وأن وجود الله تمام وجود كلّ شيءٍ، وهو حقيقة وجود كلّ شيءٍ، وكلّ

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٧، بتفاوت يسير.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص٣٣٢.

(٣) انظر: «الشواهد الربوبية» ص٤٧؛ «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٦٨؛ ج٦، ص١١٠؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣٥.

(٤) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٢٩١ – ٢٩٢، نحوه.

(٥) «أسرار الآيات» ص٤٧، بتصرف صححناه علىٰ المصدر.

(٦) في الأصل: «الكفر».

(٧) «أسرار الآيات» ص٥١، بتصرف.

شيءٍ ثابتٌ عنده هي الخزائن، وأسماؤه والأشياء الخارجيّة مُنزّلة من ذلك منزلة الظلال والأشباح، ولا يسلب عنه إلّا نقائص وأعدام.

نعم، في كلامه اضطراب، فتارة تراه يدل علىٰ وحدة الوجود، وتارة علىٰ وحدة الموجود، وتارة بالشبح والظل، كلّه خلاف الحق وباطل، نعوذ بالله منه.

والكاشاني صرّح بذلك في كتبه، وفي شرح هذه الأحاديث من الوافي اختصر الكلام واكتفىٰ بالإشارة إلىٰ ذلك، فقال في شرح الحديث [التاسع][1]: «وذلك أنّ البداء ليس منشؤه من عنده، بل ولا من عند الخلق الأول، بل إنّما ينشأ في الخلق الثاني كما علمت»[2].

وعلىٰ [العاشر][3]: «لإحاطة علمه بما كان كما كان، وبما سيكون كما سيكون أزلاً وأبداً، وإنّما البداء ينشأ من الوسائط، لمصالح ترجع إلىٰ الخلق»[4] انتهىٰ.

أقول: وكيف يظهر في الوسط، والنهاية وبداية الإمكان والإمداد خال منه؟ لكنّه جعل ما عنده والحقائق والصور العلميّة خارجة عن هذا الحكم، وجودها وجود الله، فإذن يلزمه عدم جعله من الوسائط، أو خيراً علىٰ العبارة السابقة.

وملخّص الحقّ هنا أن نقول: علم البداء لا يكون بالنسبة له عن جهلٍ؛ لسبق علمه، أمّا بالنسبة إلىٰ الذات فهو عينها ولا معلوم، وتحقق المعلوم للظهور، لا لكون الذات عالمة، والله بذلك العلم يعلم كلّاً ـ في مقام إمكانه أو كونه ـ قبل وجوده كهو حال وجوده، ومبدأ ظهور البداء من عالم المشيئة والعقل والوجود المقيّد، وتحته ألواح المحو والإثبات، وهي منه.

❏ الحديث رقم ﴿١٢﴾

قوله: ﴿[عن مالك الجهني، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:] لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه﴾.

{ **أقول:** } شرحه ظاهر ممّا سبق، من اشتماله علىٰ جميع الحِكَم وإثبات الاختيار، وعدم غلبة الرجاء فيخرج إلىٰ الغرور، أو الخوف فيخرج إلىٰ القنوط، وغير ذلك ممّا سبق.

وفيه أيضاً: بيان أعميّة القدر لما في الكون، فليس كلّ ما في الإمكان يبرز في الكون، بل

---

(١) في الأصل: «الأول».

(٢) «الوافي» ج ١، ص ٥١٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «الثاني».

(٤) «الوافي» ج ١، ص ٥١٤، صححناه علىٰ المصدر.

بعض أو بعض، لا أصلاً؛ لسبق المشيئة بخلافه، وكذا وعده ولن يخلفه، و[لـ] منافاته الحكمة، فلا يقع أصلاً.

وفي شرح ملّا خليل[١] وحاشية ملّا رفيع[٢] بيان بعض ما اشتملت عليه من الحكم، وسبقت.

وأقول: بل لكون أصله يرجع إلىٰ الإمداد والمدد ـ ومنه سرّ القدر، وبقاء الباقي ودوام العلم، وطلب الزيادة حتىٰ [للأنبياء][٣]، وبه تُدفع شُبهٌ كثيرة ترد متفرّقة، وغير ذلك ـ كان كذلك، وصّح فيه عدم الفتور لو علموا، لكن الناس ـ وهم العامّة ـ والأكثر يعلمونه ببعض جهاته، فترىٰ كلامهم فيه قليلاً، وكذا بيان ما فيه [من] الحكم.

قال الملّا الشيرازي في شرح هذا الحديث: «قد علمت أنّ بناء الشريعة علىٰ الاعتقاد بأنه تعالىٰ يفعل ما يشاء، ويقدّم ما يشاء، ويؤخّر ما يشاء، ويجوز التغيّر في إرادته وحكمه وتقديره، كما في البداء ونحوه، وهذا الاعتقاد ـ علىٰ وجه ـ لا يقدح في الحكمة، ولا ينافي القول بالعلّة والمعلول، أمرٌ لا يتيسّر إدراكه إلّا لمن هو في آخر طبقات القوىٰ البشرية، وقصيا مراتب العقول النظرية، ولهذا أتىٰ بلفظة (لو) الامتناعيّة في (عَلِمَ الناس)، وهم الجمهور والعامة، بـ(ما في القول بالبداء من الأجر) لأنّ معرفة الأُجر المترتب عليه فرع معرفته.

وأمّا السبب العقلي في ذلك، فإنّ الإنسان إذا اعتقد ذلك يكون نفسه ـ ما دام في الدنيا ـ متضرّعة إلىٰ الله، خائفة من عذابه، لا يعوّل علىٰ شيء من علمه وطاعته، وإن كان صحيحاً سالماً عن آفة الرياء ونحوها، فيكون دائماً في مقام الخشية والخضوع، والخشوع والتضرّع والاستكانة، متوكّلاً عليه لا غير، ولا يخفىٰ ما في هذه الحالة من الأُجر الجزيل والثواب العظيم»[٤] انتهىٰ.

{**أقول:**} ظاهر الحديث [علوّ][٥] قدر البحث في البداء، أعظم ممّا ذكره، ولذا قال: (ما

---

(١) انظر: «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٢٢.

(٢) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط، الورقة: ١٣٥، ١٣٧.

(٣) في الأصل: «للأشياء».

(٤) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في الأصل: «علق».

فتروا) وعلىٰ قوله في البداء ـ كما سبق ـ أوّله في ظاهر هذا العالم، لا في عالم العقول والنفوس الكاملة، وكذا علىٰ قوله في الحشر الكلّي والنهاية إلىٰ ذات الله، وحينئذٍ الوجود واحد، وكذا ما صرَّح به في غير موضع من تبعيّة علمه للمعلوم في نفس الأمر، ولما عليه الأعيان، وإن كان متبوعاً خارجاً، والإرادة عين العلم فهي خارجة، وكذا العناية، فلا اختيار له بسبب التبعيّة في نفس الأمر.

فهذا ينافي قوله هنا، قصاراه تخصيص الشريعة، وما اشتملت عليه من الرجاء والخوف وغير ذلك، ببعض الأفراد في بدئة السير من الخلق إلىٰ الحق، علىٰ زعمه، وهذا كلام الخطأ لا يجتمع.

قال محمّد صادق في شرح هذا الحديث: «أقول: لأن البداء لله الإقرار بإحاطته تعالىٰ بالإنسان؛ لأنّ البداء في الإنسان الكامل، ونسبه الله تعالىٰ إلىٰ نفسه، وذلك لا يكون إلّا بإحاطة الله تعالىٰ بالإنسان، والإنسان محيط بجميع الموجودات عموماً، وبجميع الموجودات وكمالاتها خصوصاً، وهو إقرار بإحاطته تعالىٰ بجميع الموجودات.

وقد عرفت أنّ معرفة إحاطته تعالىٰ جزء المعرفة التامّة لله تعالىٰ؛ لأنّ المعرفة التامة هي معرفة ذاته الأقدس، ومعرفة إحاطته بالأشياء. [وظاهرٌ][1] أنّ كون الإقرار بنبوة نبي العنصر[2] جزء لكلمتي الشهادة، اللتين هما شرط في الإسلام، لأجل هذا أيضاً.

فمن فوائد القول بالبداء كونه مستلزماً لتمام المعرفة وتمام الإسلام، لما مرّ، وكذا أنه تمام الإيمان؛ لأنّ الإقرار برسله تعالىٰ جزء الإيمان والبداء في الرسل، فإذا أقرّ بالبداء فيقرُّ بالإنسان الكامل، وهو الرسل وأوصياؤهم».

{أقول:} الرسول محلّ ظهور البداء، ومبدؤه من العلم الإمكاني المحيط، وإحاطة الله بالأشياء إنمّا هو لها بداء، لأنّ العلم منطبق علىٰ المعلوم، وهو نفسه، وهو العلم الظهوري الدال علىٰ الذاتي دلالة ظهورٍ، والنسبة تشريفاً وتعظيماً، لا لمناسبة ورابطة ذاتية، وهو كلّه، كما صرحَّ به، وعرفت بطلانه وسيأتي.

وقوله: «[وظاهرٌ][3] أن كون الإقرار»... إلىٰ آخره، فيه ما لا يخفىٰ، وحكم البداء أعمّ ممّا ذكر.

---

(١) في الأصل: «وظن».

(٢) كذا في الأصل، ولعلّها: «البشر».

(٣) في الأصل: «وظن».

{قال:} «ولا يتوهمنّ أنّ البداء قد يقع في الوحي، بأن أخبر جبرائيل عليه السلام بأمرٍ، ثمّ أخبر بنقض ذلك الأمر، وهو يستلزم أن يكون البداء في علم الله تعالىٰ، بدون وساطة الإنسان الكامل.

قلنا: الرجوع عن الأمر في الملك الموحي ليس ببداء، بل هـو نسخ، والفـرق بـينهما ظاهر، فإنّ النسخ رجوع عن الأمر الحق إلىٰ الأمر الآخر منه، لمصالح وحِكم كانت عند الله تعالىٰ. والبداء رجوع عن أمرٍ يكون ليس بحقٍ».

{ أقول: } وقوعه في الوحي ظاهر، بل هو منه، وظهوره بواسطة الإنسان الكامل، فإنه الحامل للعرش الكلّي الأولي، بمعنىٰ العلم، ومبدؤه منه تعالىٰ لا من ذاته، بل بمقام فعله، ومبدأ المدد الطري دائماً، وعلىٰ كلّ أمرٍ تكويني أو تشريعي ملائكةٌ موكلة به، يفعلون ما يؤمرون.

والنسخ بداء، وإن فرّق بينهما بوجهٍ، فإنّه لا يوجب المباينة ولا الدخول في أمرٍ أعمّ، والرجوع في البداء عن أمرٍ ثبت، ولا يكون إلّا حقاً.

{قال:} «فإن قيل: قد نصّ الله في كلامه المجيد، بأنه صلى الله عليه وآله ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[١] فكيف يوجد البداء منه صلى الله عليه وآله، وإلّا يلزم أن يكون البداء في كلام الله تعالىٰ بلا واسطة الإنسان الكامل!

فنقول في الجواب: إنّ الوحي كما يكون بالملك كذلك يكون بإلهامٍ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّحْلِ﴾[٢] أي: ألهمنا، والبداء مختصٌ بالوحي الذي هو الإلهام، فهو مختصّ بنحو من الوحي، والإلهام قد يكون بحيث يظهر المدّعىٰ بـعينه، ويـخفىٰ بـعض شروطه، فيظهر البداء في خفاء بعض شرائطه التي توجب المدّعىٰ، بأن ألهم أنّ عمر زيد ـ مثلا ـ خمسون سنة، وكان ذلك مشروطاً بفعلٍ يوجب ذلك، وغفل الإنسان الكامل عـن الشرط بالبشرية، ولم يخبر عنه المـلك، ثـمّ لم يـقع الشـرط، فـمات فـي أربـعين سـنة، [فتخلّف][٣] ما ألهمه الله تعالىٰ عمّا وقع؛ لأجل عدم الشرط الذي غفل عنه المتقرّب بالله تعالىٰ، فالبداء يقع علىٰ الإنسان الكامل، وليس في إخبار الملك، فبقي قـوله بـحاله مـع وجود البداء في الإنسان الكامل.

---

(١) «النجم» الآية: ٣ – ٤. (٢) «النحل» الآية: ٦٨.

(٣) في الأصل: «فيخلف».

بل يمكن أن يقال مثل هذا في إخبار الملك أيضاً، بأن يقال: إنّ الملك أظهر بعض المطالب التي وقوعها مشروطة بأمور، ولم يقل الشرائط؛ لعدم كونه مهتماً له في الإنزال، فإذا لم يقع الشرائط لم يقع المشروط، فيقع البداء في قلب الرسول بالملك أيضاً، لا من الله تعالىٰ، فتدبّر» انتهىٰ.

{ أقول: } البداء يكون في الوحي بالملك أيضاً، علىٰ أنّ الإلهام بواسطة أيضاً، ولا ينافي ذلك [علوّ][1] الإنسان الكامل علىٰ الكلّ، كما في إتيان الملك بالوحي إلىٰ الرسول ﷺ، مع أنه ﷺ الواسطة له في ذلك، وهو أقرب إلىٰ الله منه، ولله البداء في كلّ شيء [في] مراتب الوجود قبل وقوع تلك المرتبة، ومع وقوعها يبقىٰ في غيرها، وقد يخفىٰ بعضه علىٰ الإنسان الكامل، لأنه محل الظهور، لا أنه منه، وهو لا يحيط بعلمه إلّا بما شاء. وفي كلامه زيادة غلط، علىٰ ما أشرنا له، فتدبّر.

❑ الحديث رقم ﴿ ١٣ ﴾

قوله: ﴿عن مرازم بن حكيم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما تنبأ نبيٌّ [قطّ]، حتىٰ يقرّ لله بخمسٍ [خصال]: بالبداء، والمشيئة، والسجود، والعبوديّة، والطاعة ﴾.

{ أقول: } معناه ظاهر ممّا سبق، وكذا الوجه في توقّف النبوة علىٰ الإقرار بهذه الخصال، ولولاها ما كانوا أنبياء واختارهم الله، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾[2] وقال تعالىٰ: ﴿ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾[3].

❑ الحديث رقم ﴿ ١٤ ﴾

قوله: ﴿عن يونس، عن جهم [بن][4] أبي جهمة، عمّن حدّثه، عن أبي عبد الله عليه السلام، [قال]: إنّ الله عزّ وجل أخبر محمّداً ﷺ بما كان منذ

---

(١) في الأصل: «علق».
(٢) «الدخان» الآية: ٣٢.
(٣) «الأنعام» الآية: ١٢٤.
(٤) في الأصل: «عن».

كانت الدنيا، وبما يكون إلىٰ انقضاء الدنيا، وأخبره بالمحتوم من ذلك، واستثنىٰ عليه فيما سواه ﴾.

{ **أقول:** } **قال محمّد صادق في الشرح:** «اطلاع النبي ﷺ بالمحتوم، أي بالعلم الذي لا بداء فيه في سيره في الله، ووقوع البداء له ﷺ في السير من الله، وإذا وصل إلىٰ المرتبة الإنسانية، فلا منافاة بين علمه بجميع الأشياء بالحتم، وعلمه ببعض الأشياء بالبداء» انتهىٰ.

قال الملّا الشيرازي في الشرح: «قد علمت ـ كما يستفاد من الحديث السابع من هذا الباب ـ أنّ العلم الذي علّمه الله ملائكته ورسله هو الضوابط الكلّية التي يتكرّر وقوع مقتضاها منذ ابتداء الدنيا إلىٰ انتهائها، فهذا هو المراد بإخبار الله تعالىٰ محمّداً ﷺ بما كان من ابتداء الدنيا، وبما يكون إلىٰ انقضائها، ولذا وصفه بالمحتوم، أي واجب الوقوع بإيجاب الله تعالىٰ، بتأدية الأسباب النازلة من عنده إليه، وعلىٰ حسب موافاة الأسباب الفاعليّة، والشرائط والمعدّات القابلية معاً، من غير معاوق.

وأمّا الذي ليس كذلك من الأمور النادرة الوقوع والاتفاقيات فعلمه مخزون عند الله، لا يطّلع عليه أحدٌ غيره إلّا عند وقوعه، وهو المشار إليه بقوله: (**واستثنىٰ عليه فيما سواه**) أي فيما سوىٰ المحتوم من القضاء الذي لا يردّ ولا يُبدّل»[1] انتهىٰ.

{ **أقول:** } أمّا إخبار الله لمحمّد ﷺ بما كان ويكون، فممّا تواتر عليه النص وصحيح الاعتبار، وهو ﷺ دائم سيره في الله وبالله، ولكن بما تجلّىٰ له فظهر له به، ولا يخرج عن مقام الإمكان، وحين وصوله وسيره في الرتبة الإنسانية، فهو نظر امتثال وكمال وتكميل، ولا غفلة له وإعراض عن بارئه، فهو دائماً بالله وفي الله ومع الله وإليه، من غير أن يفارق وجوده الإمكاني أو يتعدىٰ حدوده، كما سبق متفرقا مكرراً.

وإخباره ﷺ بالمحتوم وغيره يقع في المراتب، ولكنّه حتم بمقتضىٰ المشيئة والحكمة، لا حتميّة خرجت بها عن الإمكان، والقدرة علىٰ خلافها.

ولمّا كانت الأشياء بعضها ممّا يمكن فيها البداء، ولا يقع، فهي من المحتوم؛ لأنّ خلافها ينافي عدله وحكمة الوجود، وما أوعد، فلا يقع لذلك، وما في الإمكان أعمّ من الكون، كعدم جواز خلوّ الوقت من معصوم زمن التكليف، ووجوب الرجعة لهم ﷺ، وكثير ممّا لا

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٨، صححناه علىٰ المصدر.

يجري فيه نسخ، كتعذيب المطيع، وتنعيم العاصي، وأمثال ذلك، وفيها ما يجري فيه البداء.

ومحمّد ﷺ أخبر بجميعه، وأخبره بالمحتوم منها، واستثنىٰ عليه في غيره، وليس في الحديث: أنّ الله علّمه بجميع الأشياء بطريق الحتم، بل علّمه إياها، وهو أعمّ، ولهذا فصّل بعد.

ومن ذلك يظهر ما في كلام الشارح الأول من الغلط، زيادة علىٰ ما سبق، وما علىٰ الثاني ظاهر.

وليس تعليمه ﷺ منحصراً بواسطة الملائكة، وهم يعلمون أيضاً المتكرّر والنادر، فكثير ما يقع بواسطتهم. وليس للممكن وجوب سابق عليه بالنسبة لعلّته، بل وجوبه بنفس ذلك الوجوب المجعول، وهو وجوب راجح، وليس في الحديث مراعاة للنادر وغيره، بل في أنّ الأشياء علّمها الله الرسول ﷺ، وفيها المحتوم وغيره، وأخبره.

وفي ذلك أيضاً بيان أنه لو أخبر ﷺ بأمر، ووقع خلافه، لا تكذيب فيه؛ لجواز كونه ممّا فيه البداء، وممّا فيه الاستثناء، وهذا يجري فيهما، إلىٰ غير ذلك ممّا في كلامه من التدارك.

ومن تأمّل كلامهما وظاهر الحديث عرف أنهم لا يفهمون ظاهر الحديث الذي لا خلل فيه، ويقذفون بالغيب من مكانٍ بعيد، كما أوقفناك عليه مكرّراً. والله أخبره بالمحتوم والمعلّق وغيره، والبداء أعمّ منه؛ لأنّ علمهم دائماً طري، وليس لهم من أنفسهم شيء، وفي الفقر إليه دائماً.

وهذا الحديث يبطل قول الشارح محمد صالح في حديث الفضيل بن يسار، كما سمعت.

ولا ينافي اطّلاعهم وإحاطتهم وعلمهم بالمنايا والبلايا ما سبق، من أنّ العلم الذي منه البداء لم يطّلع عليه أحد، فقد عرفت أنه غيب الإمكان والخزانة الأولىٰ، وهي أعلىٰ ممّا ذكر، وهم أيضاً [في] ذلك في طلب الزيادة، وهو الإذن المتجدّد، يلزمه علم هذا بالنسبة إلىٰ المستقبل.

وكذا بالنسبة إلىٰ غيب المشيئة، وهم مظهرها، وهي باب البداء، وليس العلم الذي لم يحيطوا به -إلّا بما شاء الله منه- هو الذاتي؛ لتعاليه، بل الإمكاني وغيب المشيئة، فالذاتي لا يحاط ببعضه، فهو عين الذات المنزّهة.

ولك أن تفسّره بالعلم الذاتي له تعالىٰ، لكن بحسب ما ظهر، فالأشياء لم تنفصل من الذات، ولا الأشياء في ضميرها، ولكن بما ظهر لها بها بجهة فاعليّتها، كما عرفت، ولم

يكتنه الواجبَ لا نبيٌّ أصلاً ولا ملكٌ ولا غيرهما، وذاته علمه.

أمّا تخصيص علم البداء بمرتبة من العلم غير هذا، وتخصيص ما دلّ علىٰ تعليمهم كلّ شيء، واطّلاعهم علىٰ ما في اللوح، وعلمهم بمخرج كلّ شيء ومولجه، بل في بعض: (ماكان وما يكون)، بغير هذا، فضعيف؛ إذ ما دلّ علىٰ منطوق هذا النص يدخل فيه هذا الفرد، وهي أكثر وأصحّ، بل بلغت حدّ التواتر معنىً، وهي أوفق بالدليل العقلي المتواتر.

ونسأل الله أن يبلغ بنا إلىٰ البحث فيها في كتاب الحجّة بما لا يلزم إثبات الغيب المطلق لهم، وأنهم ـ مع ما لهم من العلم ـ فاقدون صفات علم الغيب الحقيقي، كما ستعرفها إن شاء الله تعالىٰ.

وفي الأخبار الدالّة علىٰ علمهم ما يرجع إلىٰ البداء، كقوله عليه السلام: (لولا آية في كتاب الله تعالىٰ لأخبرتكم)[1] وغيرها كما سمعت.

وأجاب بعض العلماء عن التنافي بين هذه الرواية وباقي الروايات، بما يشتمل أيضاً علىٰ معنىٰ البداء، وحاصله: «أنّ تأثير النفوس السماوية في حدوث الحادثات الزمانية علىٰ وجهين:

إمّا بمشاركة الأمور الأرضية، كما في دعاء الداعي وصدقته وصلة الرحم، بما يوجب طول العمر وما [ماثله][2] علىٰ انفرادها.

وصدور الجزئيات الحاضرة والمستقبلة مرتسمة في النفوس الفلكيّة المجرّدة، من طريق العلم بالأسباب والعلل المؤدية إلىٰ وجودها، وهذا العلم تابع للتأثير الناشئ عنها، بدون مشاركة الأمور الأرضية.

فإذن لو اقتضت الأشياء الظاهرة عروض مرضٍ علىٰ مزاج زيد، ارتسمت صورة هذا المرض المؤدي إلىٰ الهلاك في النفوس الفلكية، لكن يمكن صدور دعاء، أو صدقةٍ منه أو غيره [فتكون] سبباً لشفائه، ولا تكون صورة هذا الشفاء مرتسمة في النفوس الفلكية، كارتسام صورة المرض، بل لو كانت مرتسمة كانت علىٰ سبيل الاحتمال والشرطية.

والأسباب المؤدية إلىٰ صدور الدعاء، وإن كانت متأدية إلىٰ أسباب سماوية، فنسبتها بمشاركة نفس الداعي، كما في الأفعال الإرادية للعباد، فلا تكون الأسباب موجبة بدون

---

(١) «أمالي الشيخ الصدوق» ص ٢٨٠، ح ١؛ «التوحيد» ص ٣٠٥، ح ١.

(٢) في الأصل: «قائله».

انضمام إرادة الداعي، وليست علّة [مستقلة][1] بدون هذه الأُمور الأرضيّة الاتفاقية، فتكون هذه معلومة لها بطريق الشرطية، ولله جزماً، وهذا هو المراد بكون علم الغيب بالله.

فالعلم الحاصل للأنبياء عليهم السلام بروح القدس المتعلّقة بهم، كعلم العقل المجرّد بطريق الأسباب، وليس بممتنع معرفتهم له، ولو من جبرائيل، بل إخفاؤه باعتبار علمهم به بأنفسهم، وبروحهم الذي علمت، وتجدّد علمهم به بواسطة الملك وسماع صوته، مع عدم رؤيتهم إياه، ومع رؤية النبي صلى الله عليه وآله إياه» انتهىٰ.

أقول: وفيه: أنّ الأسباب الأرضية مثل الدعاء إنّما تنشأ من أُمور سماوية، لها دخل باعتبار السبب، فهو ممّا يكون، فهو ممّا رُسم في بعض الألواح، فإنّ القلم كتب الذوات والصفات والأفعال، كلّاً في مقامه، بما كان ويكون، إلىٰ يوم القيامة، وبقي وراء ذلك ما يشاء الله.

ولا يصحّ أن يقال: إخفاؤه بالنسبة إلىٰ روحهم التي هي روح القدس، وتلقّيها أعلىٰ ويعلّمونه من جهة جبرائيل عليه السلام بمقام دونها، بنزوله بها، وكذا تلقّيه، قال الله تعالىٰ: ﴿ تَنَزَّلُ المَلائِكَةُ وَالرُّوحُ ﴾ الآية[2].

وورد[3]: أنه خلق أجلُّ وأعظم من الملائكة، وليس من جنسها، كما ورد في تفسير هذه الآية، وفي العلل[4] وغيرها.

نعم، يعلمون به في مقام الصورة والتنزّل الظاهري، وهو منهم وبهم وفيهم وإليهم، ولا اتّفاق في الوجود، لا ذاتاً ولا صفةً ولا فعلاً، بل بالسبب اللطفي والحكمة الوجودية، والزيادة والنقيصة في الأجل متوقّفان علىٰ الدعاء أو الصدقة أو تركهما، فكيف يكون عن اتفاق؟

هذا مع أنهم قد أخبروا أحياناً بالأمر وشرطه، كما أخبروا تارةً بالشيء، ولم يخبروا بعدم شرطه، مع علمهم بأنّ الشرط سيقع ويُزاد في العمر مثلاً، كلّ ذلك اختباراً وابتلاءً لإظهار المخفي، وإظهاراً لكمال الصبر والتسليم وغيرهما.

ومنه: إخبار الله تعالىٰ موسىٰ عليه السلام بالأربعين، وأمره بإظهار الثلاثين وإخفاء العشرة إلىٰ الوقت المعيّن[5].

---

(١) في الأصل: «مستقبلة». (٢) «القدر» الآية: ٤.

(٣) «بصائر الدرجات» ص٤٦٤، ح٤؛ «الكافي» ج١، ص٣٨٦، باب مواليد الأئمة، ح١.

(٤) لم نعثر عليه. (٥) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٢٦٦.

ومنه: أنّ النبي ﷺ أخبر[١] بأنّ هذا اليهودي يعضّه أسود، ولم يخبرهم بأنه إن لم يتصدّق، ثمّ لمّا تصدّق لم يقتله، ولمّا سُئل النبي ﷺ بعدُ أخبرهم بالصدقة، ولم يخبرهم بها أولاً، والحكمة ظاهرة، ولتظهر معجزة منه؛ وليزداد المؤمن يقيناً وتسليماً، ولا يردّه أوّلاً، ويظهر النفاق الكامن والكذب، إن كان في أحد، كحال موسىٰ عليه السلام وقومه، وغير ذلك.

ولا ينافي حينئذٍ [أنّ] مثل هذا الحديث أنّ ما خبّر به ملائكته وأنبياءه، لا كذب فيه، كما سبق؛ فإنّه خبّر به وبالشرط، وخبّر بعدم وقوع الشرط، وهو عدم الصدقة، والنبي ﷺ أخبر به وأخفىٰ الشرط لذلك.

أمّا عدم استبعاد الشارح[٢] من تنزيله علىٰ عدم علمهم بالشرط ـ ويؤمرون بتبليغ مثل ذلك، لأجل إظهار أنّ لله تعالىٰ علوماً لا يعلمونها، مختصّة به ـ فغلط، إذ إظهار ذلك يمكن بغير طريق يلزم منه التكذيب.

ومن أين علم أنه ﷺ لا يعلمه؛ بل قد يخفي بعضاً من وقت لآخر، مع أنك قد عرفت أنّ مضمون هذا الحديث في هذه الحاشية متواتر معنىً، فافهم.

❑ الحديث رقم ﴿ ١٥ ﴾

قوله: ﴿عن الريّان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: ما بعث الله نبياً قطُّ إلّا بتحريم الخمر، وأن يقرَّ لله تعالىٰ بالبداء﴾.

{ أقول: } معناه ظاهر، وفيه من شدّة التشديد، والتأكيد علىٰ البداء، وتحريم الخمر، [ما][٣] لا يخفىٰ.

ومثل هذا الحديث ما هو صريح الدلالة في أنّ الخمر ما حلّلت في شريعة، وهو كذلك، [فإنّها][٤] لا تتفاوت الأزمان والأشخاص في قبحها وإفسادها، فيعمُّ التحريم، ولا يجري النسخ فيها.

---

(١) «الكافي» ج٤، ص٥، ح٣.
(٢) «شرح المازندراني» ج٤، ص٣٢٦.
(٣) في الأصل: «كما».
(٤) في الأصل: «فانّهما».

وقول العامّة[١] بأنها كانت محلّلة في شرعنا، ثمّ نسخت، فمن تحريفهم، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾[٢]، لا يدل علىٰ حلّيتها وقتاً؛ لجواز كونه عتاباً ومنّة، ولو قيل: هي لبيان الامتنان، بدليل ما قبلها وبعدها، وإن لم يكن ذلك منافياً في القرآن، فالمراد بالسكر: الخل ـ كما قاله القمي[٣] ـ أو الدبس، والرزق الحسن: كالتمر والزبيب.

وفي العيّاشي[٤] رواية تدلّ علىٰ دلالة هذا علىٰ الحلّية، ونسخت بآية التحريم، وهي: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ إلىٰ ﴿مُنتَهُونَ﴾[٥].

وهذا محمول علىٰ التقيّة، وذلك أكثر وأصحّ وأوفق إلىٰ الاعتبار والمذهب.

وللعامة خلافٌ في نسخها وعدمه، ولا فائدة مهمة في نقله هنا.

الحديث رقم ﴿١٦﴾

قوله: ﴿ عن معلّىٰ بن محمّد، قال: سُئل العالم عليه السلام كيف علم الله ؟ ﴾.

أقول: يحتمل قراءته علىٰ الماضي، و(الله) فاعل، وبالاسم، و(الله) مضافٌ، ورواه الصدوق في التوحيد[٦].

والظاهر أنّ مراد السائل: أنّ علمه ما هو؟ هل هو فعلي سابق علىٰ الأشياء؟ فيكون عين ذاته، أو مع الأشياء فيكون انفعالياً، كما يُشعر عنه كلام الإمام عليه السلام؟

أمّا ما احتمله الشارح[٧] أيضاً، من أنه استفهم أيضاً عن كفاية علمه بها في وجودها ـ وأنّ جواب الإمام عليه السلام يشعر أيضاً بعدم كفاية علمه في وجودها، بل بينه وبين وجودها وسائط ـ فغلط ظاهر، لأنه إذا كان علمه عين ذاته فهو كافٍ، إذ ذاته تعالىٰ كافية، وكيف يتوقّف في إيجادها علىٰ شرط، والشرط منه تعالىٰ، فعاد الكلام، إلّا أن يقال: إنّه بذاته ليس بتام الفاعليّة، أو علمه غيره، وإثبات أحدهما محال ذاتي.

---

(١) انظر: «تفسير الكشّاف» ج٢، ص٦١٧؛ «التفسر الكبير» ج٢٠، ص٥٥.

(٢) «النحل» الآية: ٦٧ – ٦٩.

(٣) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٤١٨.

(٤) «تفسير العياشي» ج٢، ص٢٨٤، ح٤٠.

(٥) «المائدة» الآية: ٩٠ – ٩١.

(٦) «التوحيد» ص٣٣٤، ح٩.

(٧) «شرح المازندراني» ج٤، ص٣٤١.

وقوله: «إنّ الحديث يدلّ علىٰ أنّ علمه غير كافٍ في وجودها» توهماً من لفظ: (فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة)، فغلط ظاهر، إذ العلم هو عين الذات، والمشيئة إمّا تكون عين الذات ـ علىٰ رأيهم، وإن كان ظاهر الحديث خلافه ـ فيعود الكلام، أو الحادثة، أو أنها القسم الحادث منها ـ بناءً علىٰ أنها قسمان، كما هو رأي الحكماء ومرّ لك ـ فتكون مخلوقة للذات، وما بعدها من المراتب، حتىٰ تقام الذات، فتكون الذات الواجبة كافية والعلم نفسها، فيكون توقّف بعض علىٰ بعض لنقصٍ في قابليّته، لا لنقصٍ في الذات أو صفاتها الذاتية، وتمامها ذلك الآخر.

والأسباب ظاهرة وحقيقة، ولا ينكرها إلّا الأشعري، ولا يقول حكيم ولا تابع بأنّ ذلك مصحّح لقدرته، فيكون بدون الشرط والسبب الواسطي عاجزاً، تعالىٰ الله، كيف، وهما مخلوقان له، ومن لطفه بالمخلوق لمّا علم بعجزه، وعدم دخوله بدونه؟

فهو سبب كلّ ذي سبب، ومسبب الأسباب من غير سبب خارج، بل سببه ذاته، بل لو فكّر وجد الحديث دالاً علىٰ الكفاية بالعلم في إيجادها، وأنّ الوسائط أسباب فعلٍ، [فهم محلّلة]، وللمفعولات وجود في أسبابها، وإن كانت [محلّلة]، وهذه المراتب هي السبع التي يأتي[1]: أنه لا يكون شيء ... إلىٰ آخره.

نعم، دخل بعضها هنا في بعضٍ، كيف والإمام عليه السلام يقول: (وبعلمه كانت المشيئة)؟ فأثبت أنها ليست العلم؛ للمغايرة الظاهرة.

وهذا الكلام بالمجاراة الجدلية، بخلافه الحكمة العالية، وبمقتضاها نقول: إن أُريد بالعلم فيها: الذاتي، فهو نفس الذات والقدرة من كلّ وجهٍ، ويكون غرض السائل بيان صدور الأشياء منه تعالىٰ، وكيفيّة علمه، بدليل ما ذكره عليه السلام في الجواب، ولذا كان الأنسب ذكر هذا الحديث في الباب اللاحق؛ لتضمّنه أسباب الفعل باعتبار تعلّقه بالمفعول، وله وجه مناسبة بالبابين، كما هو ظاهر، فلا منافاة.

وإذا أُريد به الذاتي، فليس في مقامها ملاحظة غيرها، لا فعل ولا عدم، فإنّ فاعليته بفعله الذاتي ـ وجد به ـ لا بذاته، إذ لا فاعليّة أو عدمها في مقامها، وليس بفاعل بذاته ومتوقّف علىٰ فعله، وإلّا كان ناقصاً، ففاعليته الذاتية نفس القدرة والعلم، ولا ملاحظة مفعول معها،

---

(١) في الباب الخامس والعشرين من هذا المجلد.

ولا [لا] مفعول، بل ترجع للقدرة، ولذا أعرض الإمامعليه السلام عن تفصيل العلم في الجواب.

أو تريد به العلم الحادث ـ بمعنىٰ الانطباق ـ فمرتبة المشيئة، وهو الموجود المطلق، مرتبة معلوم، فإنّها أول شيئية الشيء، إذ لا ذكر له قبلها، وهي المبدأ، ولا ذكر للممكن في الوجوب الذاتي، [فالمشيئة][1] علم له ومعلوم، وهو نفس العلم لا نفس العالم، وفي الجواب قرينة أيضاً عليه لقوله: (علم وشاء)... إلىٰ آخره، فعدّه في سياقه، وهو عبارة عن ظهور العلم للدلالة، سواءً كان سبب فعلٍ أو مفعول، وهو جهة الفاعلية الظاهرة بالفعل. وإطلاق العلم علىٰ المعلوم كثير في الكتاب والسنّة، كما سبق في المجلد السابق.

ولننقل لك كلام بعض الشرّاح لهذا الحديث، ثمّ نعود له:

قال محمّد صادق في شرحه: «أقول: إنّ [الله][2] علم الأشياء قبل وجودها بالعلم الإجمالي، وهو وجوده الأقدس، لاندراج الأشياء فيه بلا حلول ولا اتحاد».

أقول: علم الله الذاتي ليس له ملاحظة غيره ـ لا معلوم ولا مجهول ـ في ذاته ولا معها، ولا اندماج للأشياء فيه؛ بمعنىٰ كون وجوده وجود الأشياء، فإنه باطل من وجوه، وإن لم يوجب الحلول أو الاتحاد الظاهري، بمعنىٰ صيرورة الوجودين وجوداً واحداً، ووقع فيما هو أقبح من وحدة الوجود، وهو يستلزم هذا الوجه.

{ **قال:** } «وبوجوده الأقدس شاء، أي بنحو من الإجمال، كما قال: (**كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق كي أعرف**)[3]، وهذه المحبة هي مشيئته تعالىٰ، وإذا أحب أراد أن يُوجد، فإنّ محبّة الشيء لا يستلزم تحصيله، فربَّ شيءٍ يكون محبوباً لشخصٍ لا يكون الشخص مريداً لإيجاده في الاعتبار».

{ **أقول:** } في الحديث: (**فخلقت الخلق لأعرف**) ومقام المحبّة مقام المشيئة، لكنها حادثة، [لا أنّها][4] نفس وجوده تعالىٰ، ووجودها بفعله في نفس التجلّي الظهوري، لا نفس وجوده الأقدس، والفرق ظاهر، وإذا كانت المحبّة التي هي نفس وجود الشيء ونفس الفاعليّة والغاية، واتّحد الظاهر والمُظهِر، علىٰ زعمه بذلك، فمحبّة الشيء لابد وأن تستلزم تحصيله.

---

(١) في الأصل: «فالمشيئية». (٢) في الأصل: «لله».

(٣) «جامع الأسرار» ص١٠٢، بتفاوت يسير، «المجلي» طبعة حجرية، ص١٣.

(٤) في الأصل: «لأنها».

نعم، مع القول بالاختيار، بمعنىٰ: إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وأنّ المشيئة حادثة، فمجرّد كون الشيء ممكناً، وفي خزانة المشيئة، لا يكفي في وجوده، وكونه مفعولاً مشاء، بل لابد من توجّه الفاعليّة له، وإرادة المشيئة الأمرية لإبرازه للكون.

قال: «والإرادة عزم ـ علىٰ نحو من الإجمال ـ لإيجاد المحبوب، فهي مرتّبة علىٰ المحبّة التي هي المشيئة، وهذه الإرادة أمر كلّي، والموجود في الخارج ليس إلّا الجزئيّات، فيجب ـ بعد الإرادة المطلقة ـ أن يخصّص المراد بالخصوصيات الجزئيّة، وتلك الخصوصيات هي التقدير، فقدّر بعد إرادته تعالىٰ، وإذا قدّر حكم بوجوده، والحكم هو القضاء هاهنا».

[أقول:][1] علىٰ قوله الإرادة والمشيئة واحد في الإجمال الكلّي، وهما عين الذات، والمراد بمعنىٰ الموجود الخارجي الجزئي، وليس هو التقدير، ولا يلزم الحكم بوجوده بعد التقدير، بل لله البداء.

ومن راجع تفسير الخصال |السبع| من النصّ، وجد المخالفة، فهي أسباب فعل حادثة، كلّ مرتبة بحسب إمكانها، قابلة لوجوه وجودية وللإعادة في مادة.

{ قال: } «والقضاء هاهنا عبارة عن استلزام العلّة لمعلولها، وإذا وقع القضاء يوجد، وهذا الإيجاد هو الإمضاء، فالإمضاء بعد القضاء، والقضاء بعد التقدير، والتقدير بعد الإرادة، والإرادة بعد المشيئة، والمشيئة بعد وجوده الأقدس الذي هو العلم الإجمالي. هذه كلّها بالنسبة إلىٰ ذاته الواجبة، المنزّه عن الإمكان والممكنات، وهذا في تنزيهه تعالىٰ».

أقول: إثبات ذلك في ذات الله ـ ومراده اتحاد الوجود، وإن اختلفت الرتب، بما زعمه ـ ظاهر البطلان، فإمّا يجعل لله أو معه آخر أزلاً، ولو اعتباراً، ولو كان كذلك يفصّل الإمام عليه السلام، وليس كذلك، بل كلّها مراتب وجود للمعلول، مرتّبة حتىٰ يبرز، وليس لها معانٍ أزلية ذاتية، والمعلول ليس بلازم لذات العلّة، لكنّه لزعمه مناسبة بينهما ورابطة ذاتية، كما سبق ويأتي، وهو منزّة عن العرض العام والمفاهيم الاعتبارية، وإنّما رجوعها لفعله، فمنه بدت وإليه تعود.

{ قال: } «وله تعالىٰ علم آخر لإحاطته تعالىٰ بالإنسان الكامل، والبداء يقع في ذلك

---

(١) في الأصل: «قوله».

العلم له تعالىٰ، كما قال ﷺ: (فللّه البداء فيما علم) أي: في تجلّيه في الإنسان الكامل، وبواسطة (متىٰ شاء) بتلك الواسطة (وفيما أراد) بها، فتقدير الأشياء فيها قبل وجود الشيء، وإذا وجد الشيء فيوجد علىٰ نحو كان في علم الله في التنزيه، فيخالف علمه تعالىٰ في التشبيه، أي في إحاطته تعالى في الإنسان الكامل، بواسطة تجلّيه تعالىٰ في الإنسان الكامل، فبعد وجود الشيء لا بداء فيه، لما علمت أنّ البداء يكون قبل وجود الشيء، أي في العلم، كما قاله ﷺ: (إذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء)».

[أقول:][1] فانظر كيف أثبتها في الذات، وفي الإنسان الكامل بتجلّيه؟! ويريد به الأتم الذاتي، وإثباته مخالفة علمه فيه، فإنّه مقام التشبيه، فللّه مقام تشبيه، ومقام تنزيهه بتجلّيه، فقامت به الأُمور الحادثة ولو بواسطة. علىٰ أنه علىٰ [قوله][2] بالتناسب والارتباط والوحدة الوجودية، [لا وسط][3]، وهذه في المفعول، وهي مراتب وجود له، وإن أحاط بها الإنسان الكامل كما في مرتبته.

والجزئيات رؤوس من المشيئة الكلّية المخلوقة، وهو ﷺ الحامل لها، ومظهر بدئها وعودها، ولا مخالفة في العلم بوجه.

قال: «ثمّ اعلم أنّ في البداء ـ الذي يقع بواسطة تجلّيه تعالىٰ ـ في الإنسان الكامل من هذه الأشياء: علم ومشيئة وإرادة وتقدير، وليس فيه القضاء الذي هو استلزام العلّة للمعلول، لأن الاستلزام يكون علىٰ نحو الواقع ونفس الأمر، وليس في استلزام العلّة لمعلولها خطأ وتخلّف، بل العلّة تستلزم المعلول علىٰ نهج (بالإمضاء هو المبرم من المفعولات).

ثمّ نبّه ﷺ بأنّ البداء يكون بواسطة الإنسان الكامل، وليس في تنزيهه تعالىٰ، بقوله ﷺ: (ذوات الأجسام المدركات بالحواس، من ذوي لون وريح ووزن وكيل، وما دبَّ ودرج، من إنسٍ وجنٍّ وطيرٍ وسباع، وغير ذلك ممّا يدرك بالحواس)».

أقول: نعم الإنسان الكامل ـ ولا يكون إلّا واحداً هو محمّد ﷺ ـ هو مبدأ ظهور البداء؛ لأنه الحامل للعرش الأولي الكلّي، ومنه يظهر البداء، ولا تجلّىٰ فيه تجلّياً ذاتياً، وليست

---

(١) في الأصل: «قوله».

(٢) في الأصل: «فعله».

(٣) في الأصل: «الأوسط».

هذه الأشياء في البداء، بل البداء يقع فيها، [وهو][1] عامٌ لمعلوماته وللمكوّنات، والنص والعقل يدل عليه؛ لرجوعه إلىٰ قبول الممكن بحسب إمكانه لصور كثيرة، وبعد ظهوره يكون خاصّاً بكونٍ بالنسبة إلىٰ مستقبل وفيه القضاء، بنصّ الأحاديث والاعتبار، وليس القضاء كما قال، و [المعلول][2] ليس بلازم لذات العلّة، لكنه فرّعه علىٰ قاعدةٍ ممنوعة.

علىٰ أنّا نقول: إنّ البداء لا يوجب الخطأ، فليس هو باستلزامٍ اضطراري، خرج به عن الإمكان والاختيار، ولفظ الحديث (المفعولات)، فقبلها فيها البداء، في كلّ مرتبةٍ قبل وقوعها، وبعد بروز زمان يبقىٰ البداء بالنسبة له، لا بالنسبة إلىٰ المستقبل فيما يمكن فيه، وما فيه من باقي التدارك ظاهر للفطن.

{ قال: } «نبّه عليه السلام بأنّ البداء قبل القضاء والاستلزام للخروج إلىٰ العين، وإذا خرج المعلوم إلىٰ العين فلا بداء فيه، ثمّ العلم: تصوّر مطلق، والمشيئة: محبّة ذلك الشيء، وعلىٰ سبيل الإجمال، والإرادة: عزم إيجاده كذلك، والتقدير: تفصيل هذا الإجمال، والقضاء: حكم بخروجه إلىٰ العين، وهذا كلّه أمر واحد، وكثير في الاعتبار في الله تعالىٰ.

فقوله عليه السلام: (فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها، وأنشأها قبل إظهارها، وبالإرادة ميّز أنفسها في ألوانها وصفاتها)، هذه كلّها علىٰ سبيل نحو الإجمال والكلّية.

وقوله عليه السلام: (وبالتقدير قدّر أقواتها، وعرف أوّلها وآخرها) علىٰ سبيل الجزئية.

وكذا قوله عليه السلام: (وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلّهم عليها) أن جعل الله الناس فاعلها.

وقوله عليه السلام: (بالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها)، هذه كلّها علىٰ سبيل الجزئية، كما لا يخفىٰ علىٰ من تدبّر في القواعد الحكمية الحقيّة، المطابقة للحق واليقين».

{ أقول: } قبل الخروج إلىٰ العين لله البداء في جميع المراتب، وهي للمفعول الخارجي في مراتبه السبع، بحسب كونه في المشيئة إلىٰ آخره، لا بحسب ثبوته ومعلومية الغير له، وليس في بعضها دون بعض، وليس ما ذكره في ذات الله، حتىٰ يحكم بأنه واحد وكثير بالاعتبار، ومتىٰ تحققت الكثرة الاعتبارية لابدّ من مطابقتها لما هي عليه، فيرجع إلىٰ ذاته تعالىٰ ووجوده، وإلّا فهو كذب، علىٰ أنّ الاعتبار لا يجري فيه تعالىٰ، ولا بحسب المفهوم

---

(١) في الأصل: «وهي».

(٢) في الأصل: «المعلوم».

والمشاركة المطلقة، فإنّه تعالىٰ منزّه عن جميع ذلك، وهو أدخل بعض أحكام بعض في أُخرىٰ، كما يظهر لمراجعها فيما سيأتي وفي الباب اللاحق.

ولا معنىٰ لتفسير القضاء بالأزلي، لكن علىٰ قواعده المجتثّة متفرّع، وكلّ واحدةٍ من السبع كلّية باعتبار ما بعدها، وجزئية باعتبار سابقها، وما يقتضيه التحقيق عرفته، وستعرفه هنا وفي الباب اللاحق، وفيما حصل كفاية للفطن.

ولننقل لك عبارة الملّا الشيرازي هنا، وإن كان فيها تطويل مملّ، لكن الفائدة فيه ظاهرة.

{ قال: } «هذا السائل سأله عليه السلام عن كيفية علمه تعالىٰ بالجزئيات الزمانية والمكانية، فأجابه عليه السلام عنها بما أفاده من المراتب الستة المترتّب بعضها علىٰ بعض»[1].

{ أقول: } لا دلالة في الحديث علىٰ أن سؤاله عن ذلك، وإن تضمّنه بنحو، بل سأله عنه وعن باقي المراتب، ومراده به بمعنىٰ المعلوم، كما يدل عليه الجواب.

{ قال: } «*أولها:* العلم، لأنه المبدأ الأول لجميع الأفعال الاختيارية، فإنّ الفاعل المختار لا يصدر عنه فعل إلّا بعد القصد والإرادة، ولا يصدر عنه القصد والإرادة إلّا بعد تصوّر ما يدعوه إلىٰ ذلك الميل وتلك الإرادة، والتصديق به تصديقاً جازماً أو ظناً راجحاً، فالعلم مبدأ مبادئ الأفعال الاختيارية.

واعلم أنّ المراد بهذا العلم المقدّم علىٰ المشيئة والإرادة، وما بعدهما بحسب الاعتبار أو التحقق، هو العلم الأزلي الذاتي الإلهي أو القضائي المحفوظ عن التغيّر، فينبعث منه ما بعده، وأشار إليه بقوله: (علِم)، أي علِم دائماً من غير زوالٍ وتبدّل.

وثانيها: المشيئة، والمراد بها مطلق الإرادة، سواء بلغت حدّ العزم والإجماع أم لا، وقد تنفك المشيئة فينا عن الإرادة الجازمة، كما نشتاق أو نشتهي شيئاً، ولا نعزم علىٰ فعله لمانع عقلي أو شرعي، وإليها أشار بقوله: (وشاء).

وثالثها: الإرادة، وهي العزم علىٰ الفعل أو الترك بعد تصوّره، وتصوّر الغاية المترتبة عليه من خيرٍ أو نفعٍ أو لذة، لكن الله بريء عن أن يفعل لأجل غرض يعود لذاته، وإليها الإشارة بقوله: (إراد).

رابعها: التقدير، فإنّ الفاعل لفعل جزئي من أفراد طبيعة واحدة مشتركة، إذا عزم علىٰ

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٨، صححناه علىٰ المصدر.

تكوينه في الخارج، كما إذا عزم الإنسان علىٰ بناء بيتٍ في الخارج، فلابد قبل الشروع أن يعيّن مكانه الذي يبني عليه، وزمانه الذي يشرع فيه، ومقداره الذي يكون عليه، من كبرٍ أو صغرٍ أو طولٍ أو عرض، وشكله ووضعه ولونه، وغير ذلك من صفاته وأحواله، وهذه كلّها داخلة في التقدير، وإليه الإشارة بقوله: (وقدّر)»[1].

{ أقول: } أمّا تفسيره العلم بالأزلي الذاتي فضلال؛ لأنه لا تصوير فيها، ولا مغايرة حتىٰ اعتباراً، فإن أراد بمعنىٰ الذات، وأنه هي مطلقاً، [وهو][2] أوجب المشيئة الفعلية في مقامها، وهكذا، نافاه باقي بيانه واعتقاده فيها، وليست المشيئة والإرادة عين العلم الذاتي الإجمالي، سواء فسّر الإجمال بعين الذات، أو مقابل التفصيل، وهذه المراتب كلّها لكلّ موجود كان، عقلياً أو حسياً في أفعاله أو أفعال العباد، وهي أسباب فعل بحسب تعلّقها بالمفعول، كما سبق ويأتي، وهو المعروف من الروايات، ولا يخفىٰ حينئذٍ ما في ذلك من المنافاة لما فسّرها به وبه خصّصها، فتدبّر.

{ قال: } «*وخامسها*: القضاء، والمراد منه ها هنا إيجاب العمل واقتضاء الفعل من القوة الفاعلة المباشرة، فإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، كما هو مقرّر عند الحكماء، سواءٌ كان صدور الفعل باختيارٍ أو طبعٍ أو غيرهما، وبرهانه مسطور في الكتب الحكمية وبعض الكتب الكلامية، ولم يخالفْ في ذلك الأصل أحد من العقلاء، إلّا أتباع أبي الحسن الأشعري، المنكرون للعلّة والمعلول، وأمّا ما سوىٰ هؤلاء، فما من أحدٍ إلّا وهو قائل بضرب من الإيجاب.

قالوا: والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، وهذه القوة الموجبة لوقوع الفعل منّا هي القوة التي تقوم في العضلة والعصب، من العضو التي توقع القوة الفاعلة فيها قبضاً وتشنّجاً أو بسطاً أو رخاءً أولاً، فيتبعه حركة العضو، فيتبعه صورة الفعل في الخارج، من كتابة أو بناء أو غيرهما، والفرق بين هذا الإيجاب وبين وجود الفعل في العين كالفرق بين الميل الذي في المتحرك، وبين حركته، وقد ينفكُّ الميل عن الحركة، كما تحسّ يدك من الحجر المسكّن باليد في الهواء، ومعنىٰ هذا الإيجاب والميل من القوة المحركة أنه لولا هناك اتفاق مانع أو دافع من خارج لوقعت الحركة ضرورة، إذ لم يبق من جانب الفاعل شيء

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «وهي».

منتظر، وكذلك الأمر في سائر القوىٰ الفاعلة عند اقتضائها وايجابها لفعل، ولذلك يترتب الإثم علىٰ عازم المعصية، والذي ورد من أنّ هَمّ المعصية لا يوجب ذنباً ولا عقاباً، محمول علىٰ أنّ قصده لم يبلغ حدّ العزم والإجماع، كما سبق في أوائل الكتاب.

فقوله: (وقضىٰ) إشارة إلىٰ هذا الاقتضاء والإيجاب الذي ذكرنا أنه لابد من تحققه قبل الفعل، قبلية بالذات لا بالزمان، إلّا أن يدفعه دافع من خارج، كما في مثال الحجر المسكّن في الهواء، وليس المراد منه القضاء الأزلي؛ لأنه نفس العلم، ومرتبة العلم قبل المشيئة والإرادة والتقدير كما علمت، فكيف يكون بعد هذه الأمور الثلاثة التي هي بعده؟ فيلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه بأربع مراتب»[1].

{ أقول: } الذي يقتضيه التحقيق المطابق للحكمة العلّية، لا الأوهام النظرية ولا الطريقة الصوفية، أنّ وجوب كلّ شيءٍ بنفس وجوده الراجح من علّته، ولا إمكان له من نفسه، إذ ليس له منها شيء ولا قابل قديم حتىٰ اعتباراً، وجهة العلّية تقييد جهة، ملاحظ فيها الفعل، ولا وجوب له سابق علىٰ وجوده الإمكاني في العلّة أو لازم لها، إلّا عند أهل التصوّف والأوهام، وهذا لا يوجب سلب العلّية والمعلولية، فتدبّر.

وصورة الكتابة ـ مثلا ـ قائمة بحركة الكاتب، وتدل علىٰ صفته ـ أي صفة فعله، دلالة تعريف، لا إحاطة واكتناه، ووجود الحركة، وهي فعل الذات بما تجلّىٰ لها بها، وهي المشيئة والإبداع الأول، وليس في رتبة الذات، ولا يتم وجوبه بالمشيئة ـ وهي الفعل ـ إلّا مع الأمر الفاعلي، وإرادة الفاعل إيجاده.

وليس المراد بالقضاء هنا كما زعم، بل كما في رواية يونس[2] وغيره، وسيأتي أنه تمام التقدير والهندسة، وهو كتركيب آلة السرير سريراً، وآلة البيت بيتاً.

والإمضاء ـ وهو الإذن ـ إبانة ذلك وإظهاره حسّاً جامعاً لعلله وأسبابه، فجمعه لمراتب التعريف للآثار الدالّة والصفات الفعلية الإلهية بما ظهر له به، وبالقدر كان القضاء، وبالقضاء كان الإمضاء، فتدبّر، وميّز التفاوت بين هذا، وما توهمه هؤلاء القوم.

وليس المراد بالقضاء أيضاً القضاء الأزلي، ولا قضاء له سابق علىٰ الفعل، فليس قبل إلّا الذات المنزّهة عن جميع الشؤون والاعتبارات، وأول ما أوجد فعله ومشيئته بنفسه، إذ لا

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٨ – ٣٨٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «أصول الكافي» ج١، ص١٥٨، ح٤.

معين له ولا قديم معه، لا مادة ولا غيرها، ولا غاية لصنعه غير صنعه، لا ذاته، كما زعمه الملّا، وفرّق بينه والغرض، ثمّ أوجد مفعوله بفعله، فتدبّر لمختصر الإجمال.

{ قال: } «*وسادسها:* نفس الإيجاد، وهو أيضاً متقدّم علىٰ وجود الشيء المقدّر في الخارج، ولهذا يعدّه أهل العلم والتحقيق من المراتب السابقة علىٰ وجود الممكن في الخارج، فيقال: أوجب ـ أي الشيء الممكن في ذاته، المفتقر إلىٰ العلّة، لإمكانه الذاتي ـ بإيجاب العلّة له، فوجب بإيجابها له، فأوجد بإيجادها إياه، فوجد من ذلك الإيجاد، بل يقال هكذا: أمكن، فاحتاج، فأوجب، فوجب، فأوجد، فوجد.

هذا إذا لم يكن صدوره بالاختيار، وأمّا إذا كان الصدور بالاختيار فيزيد المراتب السابقة علىٰ الذي ذكروه في كلّ إيجاد ممكن، كما وقعت الإشارة إليها في هذا الحديث»[1].

{ أقول: } عرفت من معنىٰ الإمضاء عدم تقدّمه، وأهل الحكمة ـ لا مدّعي العلم الذي كثّره الجاهلون ـ لا يعدّونه من المراتب السابقة علىٰ وجود الخارج؛ [إذ][2] لا يريد بالخارج بروزه حسّاً جامعاً لعلله {...} علىٰ السبع، لكنه ليس متقدماً علىٰ [التقدير][3].

وعرفت أنه لا إمكان له من ذاته ونفسه، وإن اشتهر ذلك عند الحكماء وبعض المتكلّمين، لكنّه خلاف التحقيق، فأمكن بعلّته الموجدة، ووجد بفعله، وهذا الوجود إمكان أيضاً، لكن كلامه مبنيٌّ علىٰ قواعد لا تقتضيها الحكمة العلّية، ولا النصوص القدسية الجلية، ولا تحرّف بتحريفه، فتدبّر، ونحن نختصر الكلام معه لطوله من وجوه، والوقت ضيّق عنه.

{ قال: } «فإن قلتَ: أليس الإيجاد والوجود، وكذا الإيجاب والوجوب، متضايفين، والمتضايفان معان في الوجود؟

قلتُ: المتضايفان، وإن كانا من حيث مفهوماهما الإضافيان، ومن حيث اتّصاف الذاتين بهما معاً، كما ذكرت، لكن المراد ها هنا ليس حال المفهومين، فإنّ كلّاً من المُوجِد بالفعل أو المقتضي أو المحرّك، قد يراد به المعنىٰ الإضافي والمفهوم النسبي، وحكمه كما ذكرت من كون تحقّقه مع تحقّق ما أُضيف إليه، من حيث إنّه أُضيف إليه، وقد يراد به كون الشيء بحيث يكون وجوده مستتبعاً لوجود شيء آخر، وهذا الكون لا محالة متقدمٌ علىٰ كون

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «ان».

(٣) في الأصل: «التغيير».

شيء آخر، هو تابعه ومقتضاه الموجود بسبب هذا الاقتضاء أو الإيجاد، كما في تحريك اليد بحركتها للمفتاح، تقول: تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح، فإنّ الفاء يدل علىٰ الترتيب، وإن كانا معاً في الزمان.

وربما يتقدّم المقتضي علىٰ المقتضىٰ زماناً في عالم الاتفاقات، لأنّ حاله في الاقتضاء إذا كان هناك مانع من خارج، كما في المثال الذي ذكرناه، وكما في اقتضاء الشمس لإضاءة ما يحاذيها من وجه الأرض، فحال بينهما حائل، فعدم استضاءة ذلك الموضع ليس لأجل فتور أو نقصان في جانب المقتضي المضيء، لأنّ حاله في الاقتضاء والاضاءة لم يتغيّر عمّا كان، وإنّما التخلّف في الاستضاءة لأجل شيءٍ من جانب القابل.

فقوله ﷺ: (فأمضىٰ) إشارة إلىٰ هذا الإيجاد الذي بيّـنّا أنه قبل الوجود والصدور.

ثمّ أراد الإشارة إلىٰ الترتيب الذاتي بين هـذه الأمـور، لأنّ الذي ذكـره أولاً ـ بـعطف بعضها علىٰ بعضٍ بالواو العاطفة ـ لم يفد الترتيب، ولم يعلم منه إلّا التعاقب بحسب اللفظ، فقال: (فأمضىٰ ما قضىٰ، وقضىٰ ما قدّر، وقـدّر مـا أراد)، فـيُفهم مـنه التـرتيب، لكـن ليس بمنطوق صريح، فصرّح بذلك الترتيب بإيراد باء السببية، فقال: (فـبعلمه كـانت المشـيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء).

ثمّ لمّا كانت الباء دالّة بالاشتراك علىٰ معانٍ أُخرىٰ غير السببية، كالتلبس والمصاحبة وغيرهما، ولو في مواضع أُخرىٰ، أتىٰ بما لا يحتمل غير المقصود، بأن صرّح بمرتبة كلّ منها في درجة التقدم والتأخر، فقال: (والعلم متقدّم المشيئة)، أي علىٰ المشيئة، وقد مرَّ أنّ المراد به العلم الأزلي، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة.

وقوله: (والتقدير واقع علىٰ القضاء بالإمضاء) أراد به أنّ التقدير، مع ترتّبه وتقدّمه الذاتي علىٰ القضاء ـ الذي هو الإيجاب والاقتضاء كما مرَّ ـ فإنّه واقع عليه، مسـلّم عـلىٰ جـعله اقتضاءً خاصاً، لإيجاد خاص لموجود خاص، مقدّر بتقدير خاص، فقد علمت أنّ التقدير الذي ضرب من العلم الجزئي ينبعث منه قضاء الفعل وإيجابه الجـزئي، الذي هـو مـن جزئيات القضاء الأزلي، ويترتّب علىٰ هذا الإيجاب الإيجاد، المعبّر عنه بالإمضاء.

فمعنىٰ قوله: (والتقدير واقع عـلىٰ القـضاء بـالإمضاء) أن التـقدير واقـع عـلىٰ القـضاء الجزئي، بإمضائه وإيقاع مقتضاه في الخارج»[1].

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٩، صححناه علىٰ المصدر.

{ أقول: } إذا اعتبرت التضايف فلابد من كونهما معاً في الوجود، وكذا ملاحظة [النسبة][(١)]، فإنّها تستدعي منتسبَين، ولابد من جمعهما في مقام النسبة.

قوله: «وقد يراد به»... إلىٰ آخره، إن لاحظته حيث الاستتباع، رجع إلىٰ الأول، وكذا بحسب الذات، علىٰ أنه يستدعي مقابلة، فهو مخالف له أو ضد، وإن جعلت الوجود واحداً رجع لوحدة الوجود، والترتيب الذاتي لا ينافي ذلك، وحركة المفتاح جهة من الحركة، وهي بحسب ظهورها بها معها في الوجود ظهوراً، وإن تأخّرت ذاتاً، والشمس [حال][(٢)] حصول المانع، وهو نور بذاته، ولا ملاحظة استضاءة ظهوره، فإذا زال المانع بالنسبة إلىٰ القابل ظهرت الاستضاءة في القابل، هي وجميع النسب قائمة بالمستضيء لا بالمضيء، إلّا قيام صدور بواسطة فعله، فتدبّر.

وهذه المراتب مترتبة، كلّ سابقٍ علّةٌ للاحقه، وموجودٌ به، وقد يتأخر زماناً أو ذاتاً، خاصةً واعتباراً، فإنّ هذه السبع لكلّ معلول، وإن كانت في كلّ واحدٍ بحسبه، وليس للقضاء والإمضاء معنىً غير ما عرفت وسيأتي، وليس في الأزل شيء مطلقاً، لا محققاً ولا مقدّراً، إلّا الذات الأزلية، ولا يغايرها بوجه، ولا تقوم بها نسب أو لوازم، وغير ذلك، كما حقّق في موضعه.

{قال:} «قوله ﷺ: (فلله تبارك وتعالىٰ البداء فيما علم متىٰ شاء وفيما أراد لتقدير الأشياء) يريد أن يبيّن منشأ البداء، وأنه في أي مرتبة من هذه المراتب يمكن أن يقع، فيدلّ كلامه ﷺ هذا، وما يتلوه من قوله: (فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء) أنّ البداء لا يقع في نفس العلم الأزلي القضائي، ولا في المشيئة والإرادة الأزليتين، ولا بعد تحقّق الفعل بالإمضاء، بل لله البداء في عالم التقدير الجزئي وفي لوح المحو والإثبات.

فقوله: (فيما علم)، أي له البداء (فيما علم) علماً كلّياً سابقاً، كالحكم بموت كلّ إنسان، بأن يجري به في هذا الجزئي مثلاً من جزئياته، أم بغيره (متىٰ شاء) مشيئة زمانية، كما دلّت عليه لفظة (متىٰ).

وقوله: (وفيما أراد لتقدير الأشياء) أي له البداء فيما أراد أولاً، إرادة كلّية تابعة للقضاء الكلّي، فيزيد إرادة أُخرىٰ جزئية، عند تقديره الأشياء الجزئية الزمانية، تقديراً جزئياً

(١) في الأصل: «بمنتسبه».

(٢) في الأصل: «قال».

زمانياً، فيقدّره علىٰ حسب ما بدا له في هذه المرتبة.

وفي الحقيقة هذه التغيّرات والإرادات الجزئية إنّما تقع لضرب من ملائكة الله الذين هم وسائط رحمته وجوده، ولا شأن لهم إلّا الطاعة والعبودية»[١].

[أقول:][٢] ليس المراد بالعلم هذا العلم الأزلي الذاتي، وإن أُريد به فهو باعتبار جعله المشيئة بنفسها، وهو بجهة الظهور، وليس للمشيئة والإرادة معنىً أزلي ـ كما عرفت في المجلد السابق وسيأتي ـ فهي صفات فعلٍ، وكلّ ما ذكر صفات فعلٍ ليس فيها ذاتي أزلي.

والبداء يقع في كلّ مرتبة قبل وقوعها، فإذا وقعت ووجدت لا بداء فيها، حتىٰ تقوم العين خارجاً، وحينئذٍ لا بداء فيها لوقوعها، ويبقىٰ البداء فيها بالنسبة إلىٰ المستقبل، والله يفعل ما يشاء، وليس للموجود علم كلّي سابق علىٰ وجوده، حتىٰ الإمكان، فجميع أقسام العلم الحادث ـ وهو ما سوىٰ الذاتي ـ نفس المعلوم، كلٌّ مرتبةٍ بحسبها، وهذه السبع للكلّي والجزئي، والكلُّ والجزء، وكلّها أسباب فعل حادثة تتفاوت رتبةً، بحسب تعلّقها بالمفعول قرباً وبعداً، والتغيّر البدائي عام للملائكة وغيرها، بحسب الكون والتشريع، ولا [يلزم][٣] منه نقص في جانب القدس، ولا تكذيب، كما سبق، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

{ قال: } «ثمّ أراد أن يبيّن أنّ هذه الموجودات الواقعة في الأكوان المادية لها ضرب من الوجود والتحقّق في عالم القضاء الإلهي، قبل عالم التقدير التفصيلي، وقبل هذا العالم الذي لها فيه هذا النحو من الوجود المادي المحسوس بإحدىٰ الحواس الظاهرة، فقال: (فالعلم في المعلوم)، لأنّ العلم ـ وهو صورة الشيء مجرّدة عن مادة ـ نسبته إلىٰ المعلوم به نسبة الوجود إلىٰ الماهية الموجودة به، فكلّ علمٍ في معلومه، بل العلم والمعلوم متّحدان بالذات، متغايران بالاعتبار.

وكذلك حكم قوله: (والمشيئة في المنشأ، والإرادة في المراد قبل قيامه) أي قبل قيام المراد ـ وهو المعلوم المنشأ ـ قياماً خارجياً، فإنّه كما أنّ المعلوم بالذات هو الذي يتّحد به العلم، لا الذي هو في خارج محل العلم، إلّا عند من جعل العلم من مقولة الاضافات، وهو مذهب سخيف مردود، لم يقل به أهل التحقيق، فكذا المنشأ هو الذي مع المشيئة، والمراد هو الذي مع الإرادة والعلم، لا الأمر الذي بإزائه في الخارج.

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «قال».

(٣) في الأصل: «يلتزم».

فإنّك إذا اشتهيت شيئاً أو عشقت أحداً، فمشتهاك الأصلي ومعشوقك الحقيقي هو الذي في خيالك وتصوّرك، حتىٰ لو قوي خيالك واشتد تصوّرك، بحيث تشاهده دائماً بقوة نفسك، فتستغني ـ بما حضر عندك من الصورة النقية الصافية عن كدورة المادة ـ عن ما سواه من الصور الخارجية، إلّا أنك لضعف تصوّرك وتخيّلك، وقصورهما عن درجة التمام في قوة الوجود، تريد تتميمه وإبقاءه في محل التصوّر، بإحضار صورته الخارجية بين يدي حسّك البدني، ليتمّ به حضور صورة المعشوق بين يدي خيالك وحسّك النفسي، فإنك ما دمت في هذا العالم وشواغلك البدنية لا تقدر علىٰ الرجوع الكلّي إلىٰ ذاتك ونفسك، واستعمالك لحواسّك الباطنة التي شأنها تصوير المرادات ومشاهدتها بعين الخيال، الذي هو شعبة من الآخرة.

وأما وجودات الأشياء في علم الله تعالىٰ، وفي المشيئة الإلهية والإرادة الربانية، فهي أقوىٰ وأشدُّ تحققاً من وجوداتها الكونية المادية، ممّا لا يقاس ولا يحصىٰ، حتىٰ إنّها كالأصل، وهذه كالفروع، وإنّها الحقائق، وهذه كالأمثال والأظلال، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا عِندَ اللهِ خَيرٌ وَأَبقَىٰ﴾[1]»[2].

{ أقول: } ما يشير له من القضاء الإلهي هو وجود الأشياء مجملة في العقل خارجة عن العالم، وهو عالم الأمر وإمكانه بالعرض، كما سبق منه، ويأتي بطلانه.

ومراده بقوله عليه السلام: (والعلم في المعلوم) أي نفسه ومنطبق عليه انطباق مساواة، كالصورة وذيّها إذا شوهد في نفسه، لا جزء منه ولا عرض له، وليس هو صورة عارضة ولا قائمة بالعالم، ولا نسبة إضافية ولا كيف، فإنّ العلم محيطٌ بجميع ظاهر المعلوم وباطنه، ذاتاً وكيفيةً وصفةً وحالاً، فهو هو.

وكذا في الباقي، فكلّ مرتبةٍ تكون غيباً في لاحقها، حتىٰ تندمج في المحسوسات، فتكون هي الحسّية، فإنّ المحسوس [مجمل][3] المعقول. وليس المعشوق والمشتهىٰ هو الصورة الخيالية خاصة، فإنّها ظلٌّ ومثال، بل ذيّها، وله مادة وصورة، قد ينطبق عليه المتخيّل أو يخالفه.

---

(١) «القصص» الآية: ٦٠.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٨٩ - ٣٩٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «تحمد».

لكنه بنىٰ هذا الكلام منه علىٰ أصلٍ منهدّ الأركان ـ ولا و جود للأشياء في علم الله الذاتي بزعمه، ولا معنىٰ للمشيئة أزلي ـ يشير [إلىٰ] أنّ للأشياء تحقّقاً في علم الله، والأعيان الثابتة أزلاً، ووجودها عين وجود الله، والمشيئة والإرادة نفسه، وهو باطل من وجوه عقلاً ونقلاً، وسبق في المجلد السابق وغيره.

وليس معنىٰ الآية* كما تخطّفه برأيه، وما عند الله ليس في ذاته أو ضميره أو معه، بل في ملكه وتصرّفه، في مرتبته الإمكانية والكونية، بما ظهر له به، وليس هو إلّا الظهور، وليس هو نفس الذات الظاهرة، فتفطّن.

{ قال: } «وقوله: (والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً) يعني أنّ هذه الأنواع الطبيعية والطبائع الجسمانية التي بيّنا أنها موجودة في علم الله الأزلي، ومشيئته وإرادته الذاتيتين السابقتين علىٰ تقديرها وإثباتها في الألواح القدرية والكتب السماوية، فإنّ وجودها القدري أيضاً قبل وجودها الكوني في موادها السفلية، عند تمام استعداداتها وحصول شرائطها ومعدّاتها، وإنّما يمكن ذلك بتعاقب أفراد وتكثّر أشخاص، فيما لا يمكن استبقاؤه إلّا بالنوع دون العدد، ولا يتصوّر ذلك إلّا فيما يقبل التفصيل والتركيب والتفريق والتمزيج.

فأشار بتفصيلها، أي بتفصيل الطبائع النوعية الثابتة عند الله، الموجودة في قضائه وجوداً عقلياً، مقدّساً عن الكثرة العددية والتقسيم المقداري، إلىٰ كثرة أفرادها الشخصية، بحسب المواد والاستعدادات والأمكنة والأوقات.

وأشار بتوصيلها إلىٰ تركيبها من العناصر المختلفة، بكيفياتها المتضادة، التي يقع الاحتياج إليها عند انكسار صورتها في بقاء المركّب زماناً يعتدّ به، إذ لولا الرطوبة لم يقبل التشكيل الطبيعي المناسب لذات كلّ مركّب، من جهة أفعاله وانفعالاته وإدراكه وتحريكاته، ولولا اليبوسة لم يحفظ الشكل الذي قبله، فيزول سريعاً في أقل زمانٍ، كالماء في قبوله للشكل وسرعة انمحائه، ولولا الحرارة لم يحصل النضج والالتئام بين أجزائه، ولا صدور الأفاعيل الداخلية ـ كالجذب والهضم والإحالة والدفع ـ والخارجية، كالشهوة والغضب والأكل والشرب والمشي في الحيوان، والكتابة وسائر الصنائع الفكرية والقولية

(*) أي ما ذكره الملّا في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا عِندَ اللهِ خَيرٌ وأبقىٰ﴾.

والفعلية في الإنسان، ولولا البرودة لم يحصل انعقاد وجمود في المركّب، فيقبل الذوبان والتحلّل بسرعة.

وأراد بقوله: (عياناً ووقتاً) وجودها الخارجي الكوني، الذي يدركها الحسّ الظاهري فيه عياناً، وذلك وقت تمام استعدادها المادي، فإنّ الأمور الجزئية مرهونة بأوقاتها»[1].

أقول: التقدير وضع الحدود [وهندسة][2] الشيء، قبل التفصيل والتوصيل العياني، وهو في العيان في بعض، وفي الدهر في آخر، أو في السرمد أو في الدهر، ولا وجود لما ذكره في علمه تعالىٰ الأزلي، فهو عالم إذ لا معلوم، والمشيئة والإرادة حادثتان، ولا معنىٰ لهما أزلي أصلاً.

والكلّيات وجودها المفهومي في الأذهان، ومحل الانتزاع في خارج الوجود الأصلي، في عالم الدهر أو السرمد، فافهم، لأنّ للكلّيات جهة وجود ومصدوق متأصل كلّي، كما بيّن في موضعه، وللمكوّنات الزمانية وجود علمي في أحد أوراق اللوح المحفوظ، إمّا من جهة اليمنىٰ أو اليسرىٰ، وله مصدوق خارجي، وستعرف تفاصيل السبع في أكثر الأشياء في الباب اللاحق، وما في باقي كلامه من المخالفة ظاهر ممّا أشرنا له، وممّا سبق.

{ قال: } «وقوله عليه السلام: (والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات) يعني أنّ الذي وقع فيه إيجاب ما سبق في عالم التقدير جزئياً، أو في عالم العلم الأزلي كلّياً، بإمضائه واجرائه، هو الشيء المبرم الشديد من جملة المفعولات، كالجواهر العلوية والأشخاص الكريمة، وغير ذلك من الأمور الكونية التي يعتنىٰ بوجودها من قبل المبادئ العلوية.

ثمّ شرح المفعولات التي تقع في عالم الكون، التي منها المبرم، ومنها غير المبرم، القابل للبداء قبل التحقّق، وللنسخ بعده، وبيّن أحوالها وأوصافها، فقال: (ذوات الأجسام) يعني أنّ صورها الكونية ذوات أجسام ومقادير طويلةٍ عريضةٍ عميقةٍ، لا كما كانت في العالم العقلي صوراً مفارقة عن المواد والأبعاد.

ثمّ لم يكتف بكونها ذوات أجسام؛ لأنّ الصور التي في عالم التقدير العلمي أيضاً ذوات أبعاد مجرّدة عن المواد، بل قيّدها بـ(المدركات بالحواس، من ذوي لونٍ وريح)، وهما من الكيفيات المحسوسة، أحدهما: محسوس بحس البصر، وثانيهما: بحس الذوق،

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩٠، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «وهيدسة».

(ووزن) أي ثقل، وهو من الكيفيات الانفعالية (وكَيل) وهو من النسب العددية.

وبقوله: (ما دبّ ودرج) أي قَبِل الحركة ـ وهي نفس الانفعالات المادية، ليخرج بهذه القيود الصور المفارقة، سواءً كانت عقلية كلّية، أو إدراكية جزئية، وكلتاهما مجرّدة عن عالم المواد والحركات والجهات»[١].

{ أقول: } قد عرفت معنىٰ العلم الأزلي أنه الذات، وأنه لا ثبوت للأشياء فيها، فهو عالم إذ لا معلوم، حتىٰ اعتباراً، ولا إيجاب للمعلول سابق علىٰ إمكانه، فليس إلّا الوجوب الإمكاني أو الكوني المترتّب علىٰ الأسباب الفعلية السابقة، وستعرفها مفصّلة بمعانيها في المعقولات والمحسوسات، وصرّح النص والاعتبار بجريان البداء في كلّ مرتبة قبل وقوعها، [لا أنّه][٢] خاص بالتقدير، كيف وكلٌّ مرتبة قابلة للتغيير إلىٰ صور كثيرة وللفساد، وإرجاعها إلىٰ المادة الكلّية الأولية التي لا يشذّ عنها شيء.

وللملّا كلام بعد ذلك علىٰ هذا المساق في بيان المراتب، وما يجري فيه البداء خاصة علىٰ زعمه، من عالم التقدير والتصوير أو الإيجاد الخارجي الزماني، وممّا سبق يظهر لك ما فيه، ولذا لم ننقله، مع أنّ نقل ما لا فائدة فيه يكتفىٰ فيه ببعضه، فدعهم وما يفترون، وسيأتيك نقل عبارته في معنىٰ القضاء إن شاء الله تعالىٰ.

ولنذكر لك معنىٰ الحديث باختصار، وسيأتي مفصّلاً، ليظهر لك ما في كلام كثير من الشرّاح من الخلل، وعدم انطباقه عليه كلّا أو أكثر.

{ فنقول: } إنّ الدليل العقلي والنقلي قائمان علىٰ تسمية الموجود علماً ـ أيّ موجود كان ـ وهو العلم الحادث الانطباقي، ويجري فيه الإجمال والتفصيل والمحو والتبديل، وهذا القدر والقضاء سابق عليه، لا هو المذكور في أسباب الفعل، فإنّه بالعكس، كما عرفت وسيأتي.

وعن علي عليه السلام، لمّا فرّ من جدار مائل، فقيل له: أتفرّ من قضاء الله، قال: **(أفرُّ من قضاء الله إلىٰ قدر الله عزّ وجلّ)**[٣]. وهذا قدر علمي، والمذكور في هذا الحديث وحديث يونس[٤] وجودي.

فأول الفعل الأمري، وهو العلم الفعلي الإمكاني السابق لجميع الأشياء، وهو في

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٩٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «لأنه».

(٣) «التوحيد» ص ٣٦٩، ح ٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الكافي» ج ١، ص ١٥٨، ح ٤.

المعلوم قبل كونه، لأنه في مقام العلم الإجمالي الإمكاني (والمشيئة في المنشأ قبل عينه) لأنه في مقام المشيئة السابقة، (والإرادة في المراد قبل قيامه) في المشخّصات؛ لأنها مهيئة له، (والتقدير ـ لها ـ قبل تفصيلها) من غير توصيل [وبه]، وهو القضاء، والمشاءات علم كوني، وسابق المشيئة علم إمكاني، لا أزلي ذاتي كما سبق، ومتعلّقاً به الأول، وبالمشيئة والإرادة يتحقق الخلق الأول، بالحلّ والعقد، والتقدير مقام الخلق الثاني، وهو وضع حدود الشيء، من كم وكيف وأجل وسعادة وشقاوة وغير ذلك، وترتبها كما في الرواية.

وكلّ لا حق متعلّق بسابقه، يحصل به له وجود أخص، فالإرادة العزم على مقتضى المشيئة، والعزم على الفعل والكون، فهي تتعلّق بكون المشيئة، والتقدير في الأعيان التامة، ولا يحصل الإمضاء والدخول في الوجود ـ وهو الإذن ـ إلّا بعد تمام المفعول وتفصيل تفصيله، ولله البداء في جميعها، في كلّ مرتبة قبل وقوعها، فله أن يمحيها ويثبت مرتبة أُخرى، ولا نهاية للأشخاص، أو يكسرها ويعيدها في المادة النوعية والجنسية، وبعد وقوعها من المحتوم، وممّا جفّ به القلم فيها، فلا بداء، ويبقى فيها بوجهٍ، بل بوجوهٍ (والله يفعل ما يشاء) كما قال عليه السلام.

وأجمع الأحاديث لبيان أسباب الفعل هذا الحديث وحديث يونس، فميّز هذا الاختصار وتأمّل في انطباقه على الحديث، وبُعد غيره عنه.

قوله: ﴿[قال:] عَلِمَ وشاء، وأراد وقدّر، وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد﴾.

{ أقول: } هذه المراتب وإن كانت رتب وجود، لكن كلّ لاحقة أخصُّ وأقرب للبروز التام من سابقها، ولهذا فرّع كلَّ لاحقةٍ على سابقتها، وهو يدل على أنّ النتيجة لازمة للمقدّمتين، وسيأتيك أيضاً معنى هذه الصفات في باب الإرادة والمشيئة، وفي باب الجبر في حديث يونس، فترصّد، وستعرف أنّ هذه الصفات تنقسم إلى: ذاتية وعرضية، وكلّها فعلية، لا صفاته الذاتية.

قوله: ﴿فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، والعلم متقدّم على

المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع علىٰ القضاء بالإمضاء ﴾.

{ أقول: } لمّا كان الإبداع سابقاً، وهو عالم الأمر والمشيئة، كما في حديث الصابي[١] وغيره، كانت المشيئة، وهي الفعل، فإنّ الإحداث أول صادر عن الذات، إذ لا شيء قبلها إلّا الذات، فالمشيئة مخلوقة بنفسها، لا بمشيئة ثانية ـ دفعاً للتسلسل أو إثبات قديم مع الله، أو كونه مادة الأشياء ـ والأشياء كلّها مخلوقة بها، كما سبق في مجلّد الصفات[٢].

والعلم هنا يحتمل أنه الأزلي العيني، فقوله عليه السلام: (فبعلمه كانت المشيئة) وقوله بعد: (والعلم متقدّم علىٰ المشيئة) صريح في جواب السائل في أسبقية العلم، وأنه عين الذات، وأنه كافٍ في تحقق الأشياء، وإن كان علىٰ الشرطية في بعضٍ؛ لتتميم المعلول، كما عرفت.

أمّا تفسير الشارح[٣] في حديث يونس وغيره، ونقله عن بعض في غير موضع، فظاهر النص يدفعه، إذ العلم سابق وبه المشيئة، وهي ثانية وحادثة، كما عرفت وستعرف، وهذا الحديث نص فيها أيضاً.

وسبقُ العلم بديهي، لاستحالة إيجاد الشيء مع عدم العلم به، ولكونه حينئذٍ مجهولاً مطلقاً، فلابد من سبق العلم للمشيئة، ولكون العلم في الواجب ذاتياً، فسبق المشيئة وغيرها لسبق الذات، فهو عالم إذ لا معلوم، وكلُّ هذا صريح في عدم كون علمه تعالىٰ تابعاً للمعلوم.

وقوله: (فبعلمه كانت المشيئة)... إلىٰ آخره، في نهاية الصراحة في أنّ علمه ذاتي فعلي، أي بمعنىٰ عين ذاته، لا بمعنىٰ حضور المعلوم. ويشتمل أيضاً علىٰ بيان الترتيب، فالمشيئة والإرادة واحد، والفرق بالاعتبار وتأكد الوجود، والتقدير بعد الإرادة وقبل القضاء، وتعلّق أحدهما بالآخر هو الإمضاء، ويدخل فيه الأجل والإذن والكتاب، لاستلزام كمال الإمضاء لذلك، وهذه هي الخصال السبع الآتية.

ولك تفسير العلم بغيب الإمكان، وهو الانطباقي علىٰ المشيئة، وجهة يمينها، وهو أقرب، وهذا نفس المعلوم، سواءً كان إمكانياً أو فعلياً، وبه يظهر ضعف كلام الشرّاح هنا، ومن فسّره بالذاتي أزل الآزال، فاعتبر معه معيّة.

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٣، ح ١. (٢) «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، ح ٤.

(٣) انظر: «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٢٤.

قوله: ﴿فللّه تبارك وتعالىٰ البداء فيما علم متىٰ شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المُنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً﴾.

{ أقول: } بيّن عليه السلام هنا ما يقع فيه البداء وما لا يقع، أمّا العلم إن فسّر بالذاتي فلا بداء فيه؛ لأنه عينها، ولا معلوم معها أو فيها بوجهٍ حتىٰ اعتباراً، وما في العلم الإحاطي وخزانة الإمكان لا نهاية له، وهو حادث، والله لم يبدُ له تعالىٰ عن جهلٍ، بل له تعالىٰ البداء (فيما علم متىٰ شاء)، فله أن يشاء وإن لا يشاء، (وفيما إراد لتقدير الأُشياء) قبل قيامه في التقدير، وفي التقدير قبل القضاء، وفيه قبل الإمضاء، وهو تعلق القضاء به.

وبالجملة: فله تعالىٰ البداء في كلّ مرتبةٍ قبل وقوعها، فإذا وقعت منه وأظهرها، فالبداء فيها بالنسبة إلىٰ ما بعدها وفي استمرارها، فالمشيئة في المنشأ قبل عينه المطلقة ـ لأنـها الذكر الأول كما سيأتي ـ والإرادة فيه قبل قيام عينه وتأكّد المشيئة، والتقدير فيه قبل التفصيل والتوصيل عياناً.

قوله: ﴿والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات، ذوات الأجسام المدركات بالحواسّ، من ذوي لونٍ وريح ووزن وكيل، وما دبّ ودرج من إنسٍ وجنّ وطير وسباع، وغير ذلك ممّا يدرك بالحواسّ﴾.

{ أقول: } بيّن عليه السلام أنّ وقوع القضاء بالإمضاء هو المبرم المحكم المستجمع الشروط والبيان من الأشياء المحسوسة علىٰ أقسامها، وبالجملة.

فالحاصل: أنّ العلم سابق للأشياء ولاحق لها، فهو أولٌ آخرٌ ظاهرٌ باطنٌ بلا فرق، وبه الأشياء كلّها المشروطة وشرطه، وعرفت معنىٰ الإرادة والمشيئة، وهنا وقع بيانها أيضاً من الإمام عليه السلام، وسيأتي، وكلّ شيء إنّما يأتي بسبع.

أمّا الإبداعيات، فتنعدم السبع فيها بالاعتبار خاصة، واختلاف الجهة.

أمّا في الزمانيات فيظهر فيها تعدّد بوجه أظهر، فالمشيئة هي ابتداء الفعل، إذ هي الإحداث، والإرادة تؤكّدها، فهما شيء واحد في الحقيقة.

ونظير السبع في الإنسان: النطفة، ثمّ العلقة، ثمّ المضغة، ثمّ العظام، ثمّ اللحم، ثمّ الخلق الآخر، فهذه ست حالات لسبع، ويحتمل أنّ السابعة هي رتبة التكليف، وهي رتبة الكمال، أمّا العلم فدونها، فخذ لكلٍّ نظيره، كما بيّن لك الإمام عليه السلام، حتىٰ ينصرح لك أنّ المشيئة حادثة، وكذلك في الإنسان، كلامه وحديثه، له سبع دون العلم.

قوله: ﴿فللّه [تبارك وتعالىٰ] فيه البداء ممّا لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرَك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء﴾.

أقول: [بيّن][1] عليه السلام ثانياً لزيادة التوضيح، فإنّه مطلوبٌ في مثل هذا الموضع، يعني أن لله البداء في كلّ مرتبةٍ من هذه المراتب السابقة، بأن يُوجدها أو لا يوجدها قبل وقوع العين، وبعد وقوع عين المرتبة يبقىٰ في الثانية، وتوصيل الأُولىٰ لها وهكذا، حتىٰ يصل لرتبة المحسوس المدرك، فلا بداء لوجوده.

ولكن لا يتوهم أنه انقطع تعلّق القدرة به والاختيار، بل الله يفعل ما يشاء، فله الإرادة، تقديماً وتأخيراً، وكذا بقاء العين المفهومة المحسوسة، المفتقرة حال وجودها لموجدها، وهذا ممّا لله فيه البداء أيضاً، فافهم؛ إذ الممكن بعد وجوده مفتقر لفاعله، لا غنىٰ له عنه أصلاً.

والحديث يدلّ علىٰ ثبوت الحركة الجوهرية، لكن بمحركٍ خارجي.

قوله: ﴿فبالعلم عَلِمَ الأشياء قبل كونها﴾.

أقول: قد عرفت مراراً أنّ علمه محيط بكلّ معلومٍ، وأنه عين ذاته تعالىٰ، فهو وجوده في نهاية [الرافة] فلا يكون إلّا قبل كون الأشياء، أي وجودها، لسبق ذاته تعالىٰ، وهو عينها، ولو كان مع الأشياء أو بعدها لكان علمه انفعالياً كسبياً، زائداً علىٰ ذاته تعالىٰ، فهو جاهل بذاته، تعالىٰ الله؛ فهو عالم إذ لا معلوم. ولك أن تفسّره بالانطباقي كما عرفت، فتأمل.

قوله: ﴿وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها، وأنشأها قبل إظهارها﴾.

---

(١) في الأصل: «بيان».

أقول: (عرف) بالتشديد، من التعريف بالنسبة إلىٰ الغير، أو بالبناء للمجهول محققة، إذ هي الذكر الأول، وهي نفس الإيجاد، وهي في مقابل النطفة في رتب الإنسان، والتصوير المطلق [في][1] تصوّراتنا.

والمراد بالصفات: مطلق الصفات التي لم تتميز، وكذا حدودها المطلقة، قبل إظهارها في عالم التقدير والتفصيل، والشرح والتبيين، وهو المفعول المدرك، فكلٌّ هـذه مـراتب وجود.

فقوله عليه السلام: (**قبل إظهارها**) أي قبل إظهارها في باقي المراتب اللاحقة.

والعجب من الشارح[2] جعل (**عرف**) من المعرفة، وجعل المشيئة هي العلم بالأشياء، من حيث اتّصافها بالصفات المذكورة، وأُطلقت المشيئة علىٰ العلم مجازاً، من باب تسمية السبب باسم المسبب، أو العلم المذكور سبب للمشيئة.

وبالله العجب من زلّة القلم، يقول الإمام: (**والعلم متقدّم علىٰ المشيئة [والمشيئة][3] ثانية**)، فهي بالعلم علم حادث، بمعنىٰ المعلوم، فهذا مخلوق بمعنىٰ التعلّق، ويعود إلىٰ ما نقول.

وأيضاً يقول: الإمام عليه السلام -كما سمعت في الحديث -: (**فللّه تبارك وتعالىٰ البداء فيما علم متىٰ شاء**) أمّا حال العلم فلا يصحّ، إذ لا يصحّ أن لا يعلمه ثمّ يعلمه، وله أن يشاء وأن لا يشاء، فأين العلم والمشيئة؟!

ثمّ وأعجب من ذلك قوله: «وفيه إشعار بأنّ المراد بالمشيئة هنا هو العلم»[4]، وهو في نهاية الصراحة في المغايرة أولاً ووسطاً وأخيراً.

قوله: ﴿ وبالإرادة ميّز أنفسها [في ألوانها وصفاتها] ﴾.

أقول: أي تأكّد إيجادها، وصلحت للاستعداد للتخلّق، ومظهرها في الخارج والمشيئة واحد، فيصدقان علىٰ نفس الإيجاد المطلق، المستعد للاستعداد المطلق، وتكون الصفات فيه مطلقة بعيدة، كالعلقة مثلاً في وجود الإنسان.

---

(١) في الأصل: «هي».

(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص٣٤٧.

(٣) في الأصل: «وهي».

(٤) «شرح المازندراني» ج ٤، ص٣٤٧.

قوله: ﴿ وبالتقدير قدّر [أقواتها][1]، وعرف أوّلها وآخرها ﴾.

أقول: كحال المضغة، (وعرف) ـ بالتشديد أو بالتخفيف ـ كالسابقة، ويدل علىٰ كونها ـ هنا مطلقاً ـ بمعنىٰ التمييز قوله عليه السلام: (وبالإرادة ميّز) والتمييز: تقدير الشيء طولاً وعرضاً، ووضع الحدود من البقاء والفناء.

ولا تخفىٰ زيادة المخصصات علىٰ المرتبتين السابقتين، وتوقفهما عليهما، وأنّ المشيئة هي الإيجاد المطلق، المساوق للوجود المطلق للمعلول.

قوله: ﴿ وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلّهم عليها ﴾.

أقول: لأنّ القضاء، [و] هو إقامة العين والإبرام، أي الإحكام التام، وهو في مرتبة كمال العظام في مراتب خلق الإنسان، وحينئذٍ يُعرف ذكر أم أنثىٰ، وتقع الدلالة حينئذٍ.

{ **قال:** } الشارح في شرح هذه الفقرة: «المحسوسة والمعقولة (ودلّهم عليها) أمّا المحسوسة فظاهرة، وأمّا المعقولة فهي أمكنتها في مرتبة العلم والمشيئة والإرادة والتقدير، فإنّ أصحاب العقول الخالصة يعلمون ـ بعد مشاهدة وجوداتها العينية الحاصلة بعد القضاء ـ أنّ لها وجودات في هذه المراتب، بحسب نفس الأمر»[2] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من الضعف، إذ ليس العلم من السبع، بل عين الذات كما سمعت.

ثمّ وما نقله عن أصحاب العقول الخالصة، إن أراد بالمراتب ما قلناه ـ أي مراتب وجود الشيء، [يختلف][3] بحسبها، عموماً وخصوصاً، وقرباً وبعداً ـ فنعم.

وإن أراد كما فسّر به أكثر الصفات ورجّعها إليه، وهو العلم، فلا، فإنّه مع مخالفتها لمنطوق الروايات، فشيء لا يُدرك، لا للخواص ولا لغيرهم، بل ولا يتصور.

وإن أراد الكتابة مثلاً في عالم المحو والإثبات وغيره، فليس الإبانة لأماكنها بداءً، بل بإظهارها حسّاً، ولا مكان لها عقلاً.

وبالجملة: فأكثر ما قيل في بيان هذه الصفات غلط، والمعتمد أن المشيئة هي نفس الإيجاد في الإبداعي، وكذا في التكويني، وما بعدها مراتب وجود، حتىٰ تكمل فيه العلل،

---

(١) في الأصل: «أوقاتها».

(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٤٧ - ٣٤٨.

(٣) في الأصل: «يختلفها».

فما خلق له فيمضىٰ، وستسمع معانيها من باب الإرادة والجبر[1] أيضاً.

قوله: ﴿ وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها، وذلك تقدير العزيز العليم ﴾.

أقول: وذلك لأن الإمضاء هو تعلّق القضاء بالتقدير، وقيام التقدير به، والمناسب علىٰ ما هو الظاهر في رتب الإنسان هو إكساء اللحم، ويدخل في الإمضاء بيان الكتاب الذي يكتب بعد نفخ الصور فيه، وكذا الأجل، والإذن بالخروج بعد كماله، ولهذا قال عليه السلام: إنّ بالإمضاء يشرح الأمر والعلل فيه، الداخلة والخارجة، جملة وفرادىٰ، (وذلك تقدير العزيز) المتعال الحكيم، فلا يفعل إلّا المحكم المبيّن، المنتظم علىٰ مراتب الوجود، علىٰ ما يحتاج له ذلك الشيء، لتحصيل ما لنفسه أو لغيره. وبما بيّناه لك هنا يظهر لك معنىٰ الباب الآتي، وستسمع ما فيه مع بسط.

{ **أقول:** } **قال محمد باقر في البحار في شرحه،** بعد [نقله][2] من التوحيد: «قوله عليه السلام: (قبل تفصيلها وتوصيلها) أي في لوح المحو والإثبات، أو في الخارج.

قوله عليه السلام: (فإذا وقع العين المفهوم المدرك) أي فصّل وميّز في اللوح، أو أوجد في الخارج، ولعل تلك الأمور عبارة عن اختلاف مراتب تقديرها في لوح المحو والإثبات، وقد جعلها الله من أسباب وجود الشيء وشرائطه لمصالح.

فالمشيئة كتابة وجود زيد وبعض صفاته مثلاً مجملاً. والإرادة كتابة العزم عليه بتاً، مع كتابة بعض صفاته أيضاً. والتقدير تفصيل بعض صفاته وأحواله، لكن مع نوع من الإجمال أيضاً. والقضاء تفصيل جميع الأحوال، وهو مقارن للإمضاء، أي الفعل والإيجاد، والعلم بجميع تلك الأمور أزلي قديم»[3] انتهىٰ.

{ **أقول:** } [جعله][4] لها عبارة عن الكتابة... إلىٰ آخره، فمع أنه مخالفٌ لبيانهم عليهم السلام لها وحمل كلامهم علىٰ [...]، فتوهّم، وأخذ الإجمال في المشيئة والتقدير، مع عدم ذكره الإجمالي في الإرادة، وليست الكتابة اللفظية ممّا لها دخل في وجود الشيء، كيف وهي

---

(١) يعني بابي: المشيئة والإرادة، والجبر والقدر، الآتيين في هذا المجلّد.

(٢) في الأصل: «شرحه».

(٣) «بحار الأنوار» ج ٥، ص ١٠٢ – ١٠٣، باختصارٍ ما.

(٤) في الأصل: «جعلها».

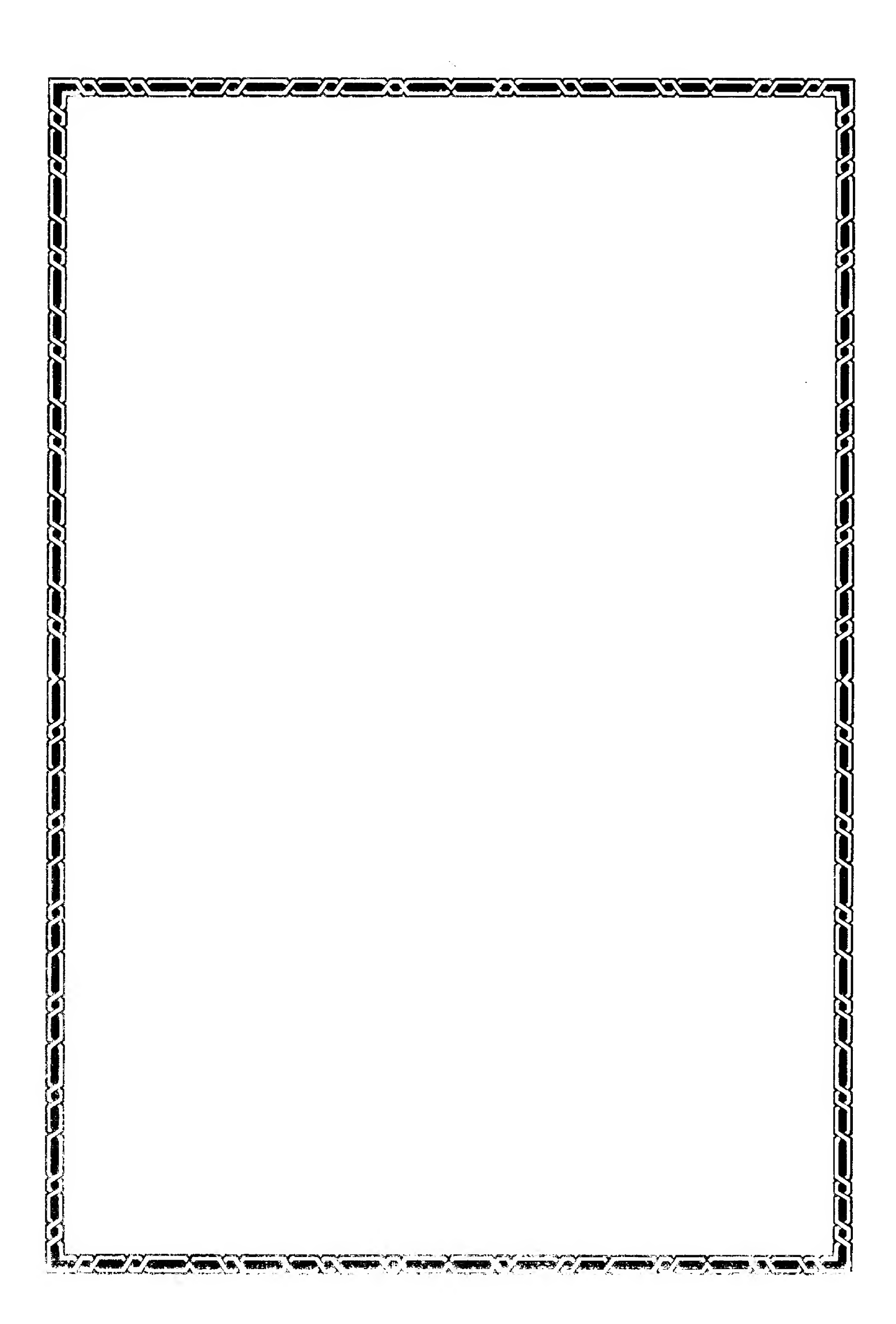
أضعف الوجودات؟ مع عدم جريان الكتابة الظاهرة في عالم الغيب، إذ القلم والدواة وكتب المحو والإثبات ملائكة، وإن أراد بها قبل الوجود، أو حال كونها في المحو وجودات عينية، كالمعقول -كما يراه ذلك القائل- للخواص، فليس ذلك [بالنسبة][1] إلىٰ الله تعالىٰ متحقّقاً، لتعاليه عن الذهن، بل كلّها خارجية، وإن كان بالنسبة لما نتصوّره بعد، فمع أنه غير مطابق للواقع ليس بالسابق والسبب، فتأمّل في تفصيل الإمام عليه السلام.

ويتم إن أُريد بالكتابة غير المعروف، كقوله تعالىٰ: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ﴾[2]، وهي تشمل كتابة الدواة والصور والأمثال وكلّ شيء، فتأمّل.

* * *

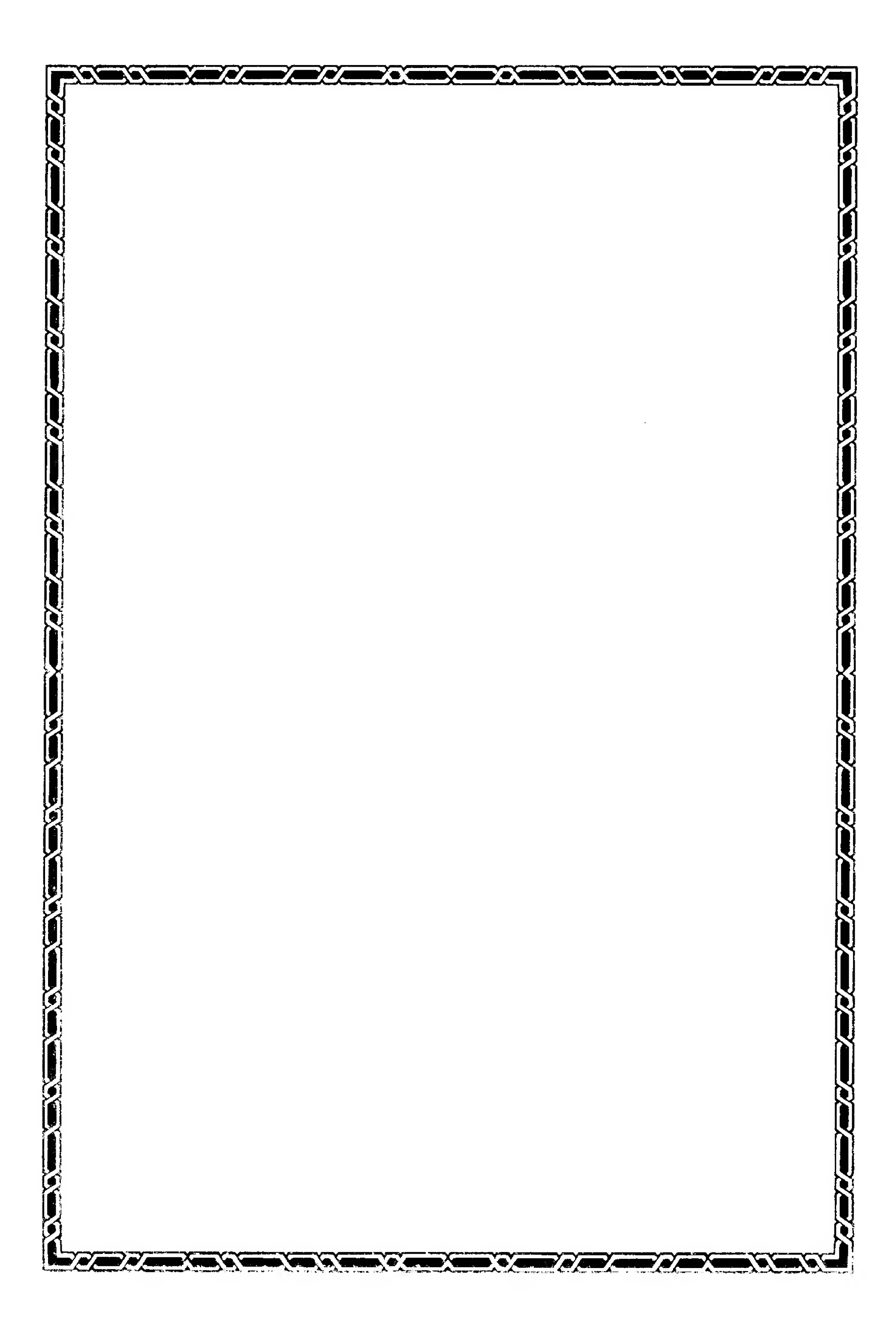
(١) في الأصل: «بالتنبيه».

(٢) «المجادلة» الآية: ٢٢.



الباب الخامس والعشرون

أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلا بسبعة



أضواء حول الباب

أقول: روايات الباب اثنتان.

{قال:} محمد باقر في مرآة العقول، في شرح الحديث الأول الآتي: «ويمكن حمل الخصال السبع على اختلاف مراتب التقدير في الألواح السماوية، أو اختلاف مراتب تسبب الأسباب السماوية والأرضية، أو يكون بعضها في الأمور التكوينية، وبعضها في الأحكام التكليفية، أو كلّها في الأمور التكوينية، فالمشيئة ـ وهي العزم ـ والإرادة ـ وهي تأكّدها في الأمور التكوينية ـ ظاهرتان.

وأمّا في التكليفية فلعل عدم تعلّق الإرادة الحتمية بالترك، عبّر عنه بإرادة الفعل مجازاً.

والحاصل: أنّ الإرادة متعلّقة بالأشياء كلّها، لكن تعلّقها بها على وجوه مختلفة، إذ تعلّقها بأفعال نفسه سبحانه بمعنى إيجادها والرضا بها، وبطاعات العباد بمعنى إرادة وجودها والرضا بها أو الأمر بها، وبالمباحات بمعنى الرخصة بها، وبالمعاصي إرادة أن لا يمنع منها بالجبر؛ لتحقّق الابتلاء والتكليف، كما قال تعالى: ﴿ وَلَو شَاءَ اللهُ مَا أَشرَكُوا﴾[1].

أو يقال: تعلّقها بأفعال العباد على سبيل التجوّز، باعتبار إيجاد الآلة والقدرة عليها، وعدم المنع منها، فكأنه أرادها، وربما تؤول الإرادة بالعلم، وهو بعيد.

---

(١) «الانعام» الآية: ١٠٧.

وبالقدر: تقدير الموجودات طولاً وعرضاً، وكيلاً ووزناً وحدّاً ووصفاً، وكمّاً وكيفاً.

وبالقضاء: الحكم عليها بالثواب والعقاب، أو تسبب أسبابه البعيدة كما مرّ.

والمراد بالإذن: إمّا العلم، أو الأمر في الطاعات، أو رفع الموانع، وبالكتاب: الكتابة في الألواح السماوية، أو الفرض والإيجاب، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[1] و﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[2] وبالأجل: الأمد المعيّن والوقت المقدّر عنده تعالىٰ.

وقيل: المراد بالمشيئة القدرة، وهو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وبالقدر: تعلّق الإرادة، وبالقضاء: الإيجاد، وبالإذن: رفع الموانع، وبالكتاب: العلم، وبالأجل: وقت حدوث الحوادث. والترتيب غير مقصود؛ إذ العلم مقدّم علىٰ الكلّ، بل المقصود أنّ هذه الأمور ممّا يتوقّف عليه الحوادث»[3] انتهىٰ.

{أقول:} **أولاً:** في كلامه عدم القطع، بل أخرجها مخرج الاحتمال.

الثاني: ما فسّر به أكثرها لا يوافق ما فصّلها به الامام عليه السلام في رواية يونس وغيرها ـ كما هو ظاهر ـ ولم أدرِ أي موجب له إلىٰ العدول عن بيانه عليه السلام لها.

والسبع عامة لكلّ مخلوق، مجرّد أو مادي تكويني أو تشريعي، وهو المطابق للنص والاعتبار، ولكنها في كلّ شيء بحسبه كما سيأتي، وهي في التكوينية وغيرها سبب فعل، بها يكون المكوَّن.

وكذا في أفعال العباد، إلّا أنها وحدها ليست كافية في وقوع المعصية، ولا أنّها مجاز، بمعنىٰ عدم تعلّقها بالترك، والتخلية أمر وجودي؛ لأنها سبب فعل.

قوله: «وبالمعاصي»... إلىٰ آخره، نعم، الله تعالىٰ لا يمنع بالجبر، ولا يقع فعل الطاعة بالجبر أيضاً، ولله العون في الثاني دون الأول، وفعل العاصي بالمشيئة، لكنها ليست بكافيةٍ في الصدور ولا صلوحها لها لنفسها، بل لأجل الطاعة، [كصلوح][4] الأرض والرحم لنبات الحب المغصوب ونطفة الزنا، وهو فيهما أمر وجودي، ونسبتها له تعالىٰ تجوّزاً، لا كما قيل، بل لقيامها بفعلها وصدورها به، والله أوجده وأوجد غيره به. ومعنىٰ القضاء ظاهر من النص، وهو من الأسباب الفعلية.

---

(١) «البقرة» الآية: ٢١٦. (٢) «الانعام» الآية: ١٢.

(٣) «مرآة العقول» ج٢، ص ١٥٠ – ١٥١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «كصنوم».

الثالث: { قوله: } «والمراد بالإذن»... إلىٰ آخره، ليس المراد به هنا ذلك، بل الأمر لها بالدخول في الوجود، ولو شاء الله تعالىٰ أن لا تقع معصية لم تقع، ولكن شاءها عرضاً، وتحقّقها من مقتضيات [الهيئة][1]. والمراد بالإذن الوارد والآلة بالمعنىٰ الأعم، والكتابة تعم الذوات والصفات والأفعال والأحوال، في كلّ شيءٍ بحسبه، [بحسب][2] المواد والصور، وهي بالعمل والاعتبار والأقوال، فافهم.

الرابع: ليس المراد بالقدرة، أو قل: الاختيار، بمعنىٰ إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وإن قال جماعة[3] به، فمن المعلوم أنه لا معنىٰ لقوله: «إن لم يشأ»... إلىٰ آخره، لأنه إذا لم يشأ لم يفعل، ويلزمه كون مشيئته أحدية التعلّق والتعدّد، بحسب ما عليه الممكن وهو باطل، كما زعمه الكاشاني[4]، بل إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل ولم يفعل، ليس هنا موضع البيان، وسبق في المجلدات[5] فراجعها.

الخامس: تقييد الترتيب بينهاباطل، فهو مراد بين أسباب الفعل، وإن جمعتها المشيئة وتعدّد الاسم بحسب المقارنات، وكلّ شيء بأمره قائم، وسيأتيك زيادة فيه إن شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن [حريز بن عبد الله، وعبد الله بن مسكان ـ جميعاً ـ عن][6] أبي عبدا الله ﷺ، أنّه قال: [لا يكون][7] شيء في الأرض ولا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع: بمشيئةٍ، وإرادةٍ، وقدرٍ، وقضاءٍ، وإذنٍ، وكتابٍ، وأجلٍ، فمن زعم أنّه يقدر علىٰ نقض واحدة فقد كفر.

ورواه أيضاً بسند آخر، عن ابن مسكان وحريز، مثله[8] ﴾.

---

(١) في الأصل: «الهية».

(٢) في الأصل: «لحسب».

(٣) انظر: «قواعد المرام في علم الكلام» ص٨٣؛ «القبسات» ص٣٠٩؛ «علم اليقين» ج١، ص٦٩.

(٤) «كلمات مكنونة» ص٩٦.

(٥) «هدي العقول» ج٥، باب الإرادة.

(٦) في الأصل: «أبي بصير».

(٧) في الأصل: «ليس».

(٨) في المصدر: «ورواه عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن حفص، عن محمد بن عمارة، عن حريز بن عبدالله وابن مسكان، مثله».

{أقول:} هذه الروايات وما ماثلها صريحة في الردّ علىٰ المعتزلة المفوّضة، فكلّ شيءٍ بقضاء وقدر فعلي، وليس هو القولي أو الكتابة المجرّدة، ولم يجعلوا لله في أفعال العباد إلّا الأمر والنهي القولي، والله فوّض الفعل لهم، وستعرفه مع بطلانه[1].

ولا يتوهّم الجبر منها؛ لشمولها لأفعال العباد الخيرية والشرية، فإنّه لا يكون في ملكه إلّا ما يشاء، فإنّ مشيئة الشر متممة لمشيئة الخير ولا تتم بدونها، وهي شرط الاختيار، فيجري الذاتي والعرضي في السبعة، فمشيئة الخير مشيئة محبّة ورضا وموافقة ذاتية للفعل، وهكذا في الباقي، وللشر مشيئة عزم وقضاء وهكذا، وبحسب مقام الماهية موجودة بوجودٍ ثان عن يسار العقل لتبعيته، فيلزمه الغضب.

فللّه [مشيئتان][2]... إلىٰ آخره، وكلّها مخلوقة، ولا ذاتي فيها، بمعنىٰ عين الذات، ولا في أزل الآزال، فأزله ذاته، فلا جبر و[الصدوريات لمشيئة] غير كافٍ في التحقق، ولا في النسبة، ولا يوجب الجبر، وسبق ويأتي إن شاء الله في باب الجبر.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن زكريّا بن عمران، عن أبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: لا يكون شيء في السماوات ولا في الأرض إلّا بسبع: بقضاء، وقدر، وإرادة، ومشيئة، وكتاب، وأجل، وإذن، فمن زعم غير هذا فقد كذب علىٰ الله أو ردّ علىٰ الله عزّ وجلّ﴾.

{أقول:} اذا فكّرت فيما نقلناه عن أكثر الشرّاح وغيرهم، في معنىٰ هذه الألفاظ المذكورة في هذه الأحاديث، وجدتها منافية لما ورد تفسيرها به في النصوص الآتية، ولما يقتضيه البيان الحكمي، كما سبق وستعرفه هنا، وكذلك ليس ما اشتملت عليه إبطال ما عليه الجبري أو المفوّض، بل هو ردّ لهما جميعاً.

أمّا الأول: فلقوله: (لا يكون شيء) لحذف المكوّن، ولقوله: (فمن زعم أنه يقدر علىٰ

---

(١) سيأتي في هذا المجلّد، باب الجبر والقدر.

(٢) في الأصل: «مشيئتين». ولعله يشير إلىٰ ما سيأتي في باب المشيئة والارادة، ح٤: (إنّ لله إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم، وإرادة عزم)...

نقض واحدة) فأثبت قدرة، ولا يكون إلّا بتأثيرها فتثبت غيرها.

و[أمّا الثاني:] كون التكوين بهذه السبع ـ التي هي أسباب الفعل، وتقسيمه باعتبار تعلّقه بالمفعولات ـ يدلّ علىٰ الجبر، لما سبق، وسيأتي في الأبواب اللاحقة، وبطلان التفويض بها ظاهر، فلا يقول بمضمونها، وأنّها منه أسباب فعلٍ للمفعول، وإن كانت كالمادة، وتعيّن فعل مفعول العبد بها، لا أنه مستقل بهذه الأشياء وما يترتب عليها.

وهذا الحديث يوافق ما سبق في جملة العدّ، وإن خالفه في الترتيب والمعتمد علىٰ الأول، ودلّ عليه ما فُسّرت به الألفاظ في الأحاديث السابقة وسيأتي، فترتيبها هكذا: مشيئة، وإرادة، وتقدير، وقضاء، وإمضاء ـ وهو الإذن ـ وكتاب، وأجل، وهي تجري في الذاتي والعرضي، وهو وجود الماهية، فلها هذه السبع، وإن كانت فيها بمعنىٰ التخلية، ومحفوظة فيها بمقتضىٰ العدل والوجود المطلق، كما سيأتي في باب الخير والشر والسعادة والشقاوة وغيرهما. وليست التخلية عن إهمال وغلبة أو رفع يد عنه حين فعله، بل هو بمشيئته وقدرته، وإلّا لم يفعل، قال الله تعالىٰ: ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا ﴾[1].

وقال عليه السلام: (بقدرتي قويت علىٰ معصيتي)[2] و(ما شاء الله كان، وما لم يشاء لم يكن)[3] وسيأتي ذلك مُفصّلاً.

ولنوضّح لك ما تضمنته هذه الأحاديث، ومضمونها مروي في البصائر والمحاسن[4] والبحار[5] وغيرها، ومؤيداتها من النصوص والوجوه الاعتبارية كثيرة، واقتضاء أصول المذهب لها، فلا شبهة في بروزها من معدن الحكمة والعلم، فحمل بعض الطلبة لها علىٰ التقيّة لا عبرة به، ومضمونها متواتر معنىً في الأحاديث ـ كما سبق ويأتي ـ ومطابق للقرآن ـ أيضاً ـ ودليل الحكمة، وعرفت أنها تبطل الجبر والتفويض لا تثبت أحدهما.

وظاهر لفظ « الشيء » الوارد: العموم لجميع الأشياء، جزء أو جزئي، كلّي أو كلّ،

---

(١) «العنكبوت» الآية: ٤.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٥٢، باب المشيئة والإرادة، ح ٦؛ «التوحيد» ص ٣٣٨، ح ٦، وفيه: (وبنعمتي قويت علىٰ معصيتي).

(٣) «مكارم الأخلاق» ج ٢، ص ٢٩٣، ح ٢٦٥١؛ «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ١٩٤.

(٤) «المحاسن» ج ١، ص ٣٧٩، ح ٨٣٨.

(٥) «بحار الأنوار» ج ٥، ص ٨٨، ح ٧؛ ص ١٢١، ح ٦٥.

فيشمل عـالم الأمـر والعـقول والأرواح والنـفوس والطـبائع، والصـور والمـثال والأفـلاك والأجسام، وسائر جميع الأشياء، بحسب الذوات والصفات والأفعال والحدود، وما تنسب إليه بحسب نفسها أو الخارج منها، وتفصيل ذلك مـمّا يـطول؛ لعـدم تـناهي عـوالم الله، وجملتها ـ بحسب حال السائل ـ ألف ألف [عالم][١]، وكذا في أفعال الإنسان.

والستة هي مرتبة التمام التي خُلق فيها الإنسان والسماوات والأرض، وهي أيام كلّية، والسبعة مرتبة الكمال، فلا يتم الشيء ويكـمل إلّا بـالتسبيع، وهـو عـامّ فـي السـماوات والأرض والإنسان وسائر خلق الله، والسابع في الإنسان تعلّق التكليف به يكمل، [وهذه هي][٢] مراتب علم، باعتبار تعلّق الفعل بالمفعول، حتىٰ يخرج جامعاً لعلله وأسبابه.

نعم، هي في كلّ عالم بحسبه، حتىٰ في عالم الأمر، وإن كان ظهورها لكمال بساطته بالنسبة لمن دونه؛ ولأنه المثل الدالّ عليه تعالىٰ، فيظهر الذي كتب في أثره، وهـو دليـله علىٰ ذلك، وكل شيء بأمره قائم، وفيك ـ بحسب مفعولاتك ـ شاهدٌ ذلك ودليله.

وتفصيل بعض هذا الإجمال يطول في الإنسان: نطفة، ثمّ علقة ثم مضغة، ثمّ عظام، ثمّ إنشاء خلق آخر، ثمّ التكليف، ثمّ يرجع التسبيع فيه بطور آخر، إلىٰ ما لا نهاية له في البرزخ والجنة، إلىٰ ما لا نهاية له في مراتب الكمال.

وهي في الإنسان: الصناعة، الطواف به أسبوعاً، وفي عالم العقل مقر المعاني، وأول مخلوقاته المقيّدة مرجعها ـ بحسب الاعتبارات ـ فيه، وهو وإن كان واحداً، لكن له نظر، باعتبار نظره إلىٰ الظاهر بجهة الظهور والمظهر [والظهور]، وباعتبار نظره لمن دونه يكون مربّعاً، وهذه تقابل الطبائع الأربع، وإذا لاحظت نظر بعضها لبعض تحصل ثـلاث أيـضاً، فهذه سبع، وهو العدد الكامل، وهو ما اشتمل علىٰ أول الزوج والفرد، والفرد قبل الزوج، والواحد ليس من العدد.

وبوجهٍ آخر: لمقام المشيئة اعتبار كونه مكوّناً بجهة الفاعل، أو قُل: بالفاعل، وهي جهة الفاعل الظاهرة بفعله، [ولذا تأخّر الفاعل عن الفعل][٣]، وهو ذكره الأول، وبكونه ـ بذلك ـ مقام الإرادة، والتقدير تحديده بالسرمد.

وكون غايته سرمديّة لا تزيد عليه، لا دهرية ولا زمانية فهما دونه، ويـقعان بـمقارنته

---

(١) في الأصل: «عام». (٢) في الأصل: «وهي هذه».

(٣) كذا في الأصل، ولعلّه أراد: «ولذا تأخّر الفعل عن الفاعل».

لغيره، هو الأجل، وتماميته مقام القضاء، وخروجه بالإذن، إذ لا يخرج شيء إلّا بالإذن من الله، ومقامه مقام القضاء، وخروجه بمقام الألف لا مبسوطاً كالباء ولا كسائر الحروف.

فهذه سبعة، وهي في كلّ جزءٍ جزءٌ منها، حتىٰ هي إذا اعتبرتها بحسب نفسها، وباقي الشبهات التي أشرنا لها. وكذا في مفعولاتك، حتىٰ الخطرة، وكذا ظهور التدبير وأنواع الإفاضات في عالم الفيّاض، إنّما يكون بواسطة السبعة.

والسماوات السبع بما أودع فيها بواسطة الشمس، إذ الشمس فيه مقام المشيئة المطلقة، مقام الذكر الأول للشيء، فهي مقام الإجمال كالعرش، ولذا كانت تسجد تحت العرش كلّ يوم، وتُكسىٰ حُلّةً بقدرة منه، ولها وجه للسماء وآخر للأرض، وهي أقوىٰ وأقمر من القمر وسائر النجوم، وكانت أبسطها حركةً وفلكاً ومتوسطة، ولا تفارق دائرة البروج، واستودع فيها أنوار العرش الأربعة، فهي والقمر كالعرش والكرسي، ونوره منها مكتسب، فهي جهة الفاعلية، ولذا كانت شديدة الحرارة بعد الطبقات السبع، أليست طبقة من نار؟ كما روي، بخلاف القمر، فباقي الكواكب تدور عليها، كقواك بالنسبة إلىٰ قلبك.

وكان القمر مقام التفصيل وظهور الآثار، كالنفس بالنسبة إلىٰ العقل، والكرسي بالنسبة إلىٰ العرش.

فهي تمد زحل من ذات النور الأبيض، والقمر من صفته محل الحياة والتصوير، وتمد المشتري من ذات النور الأخضر، فهو بارد رطب، وعطارد من صفته، والمريخ من ذات النور الأحمر، والزهرة من صفته، فهذه السبعة في ظاهر الملك الفلكي الدائر علىٰ الملكوت، وكذا سبعة الأبحر الكلّية، أصلها واحد: مقام المشيئة، والباقي متشعّبة منه، وهي الشجرة، والباقي أصلها وفرعها ولقاحها.

والسبعة: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وجعفر وموسىٰ، وإذا ثُنّيت في العالمين كانت أربعة عشر، وهي المثاني: النبي محمد ﷺ، أو تخرجه وتعدّ القائم محمد، وإن سبق ذكر بمحمد، لكنه لظهوره بالتأويل ودور جديد أُفرد بالذكر.

والسبعة في الإنسان، التي لها التصوير والتقدير والإدراك: قلبه، ومظهره الجسم الصنوبري، وصدره وهو وعاء قلبه، وكرسيه وقواه الخمس الدماغية، ومظهرها ستة، في تجاويفه معروفة؛ وهي محل القوىٰ الخمس الباطنة، وأشرفها الأول، ومنه تستمد، وهو محل الحرارة الغريزية التي بها حياة البدن، وتلك الستة رؤوسها، ولذا كانت ألطف ما في البدن.

والقلب كالشمس في الكبير ـ والعوالم متطابقة ـ ومتىٰ وقع فيه خلل تحقّق بقدره في

البدن، وكذا الشمس بخلاف سائر الكواكب والقوىٰ، ولذا يُصلىٰ لكسوف النيِّرَين دون باقي الكواكب، وإن كان الأحوط عموم الصلاة لها كما بُيّن في كتب الفروع.

وإذا أخذت هذه السبعة باعتبار الملك والملكوت، وقوام الأوّل بالثاني ـ وهو ظاهره ـ يكون المجموع أربعة عشر.

وأصل القوام بالسبعة، ومفعولاتك: أول ما يحصل لك ميل مطلق إجمالي للشيء المنْوي، بحسب تعلّق العلم به ـ وهو سابق ـ وهو علم إمكاني، وبحسب طلبه مجملاً، ثمّ العزم عليه، ثم تقدّر حدوده بحسب تصوّره، وقدر هندسته في التقدير، ثمّ مادته مفصّلة، ثمّ توقع ذلك وتحكمه مبرزاً في الآلات الخارجية، وهو الوقوع والإمضاء، والأجل: مدة بقائه، والكتاب: ماله من حسن أو قبح أو سعادة أو شقاوة.

والأجل والكتاب قد يدخلان في الإمضاء، فلا يُذكران، [ولذا][1] كانت الخمسة هي الأصل، واكتُفي بها في بعض الروايات، ولك إدخال الأجل والكتاب في التقدير، وورد الاكتفاء بالأربعة الأُول أيضاً، بإدخال الإمضاء في القضاء.

وفي رواية [علي بن][2] إبراهيم الهاشمي: (لا يكون شيء إلّا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ) قلت: ما معنىٰ شاء؟ قال: (ابتداء الفعل) قلت: ما معنىٰ قدّر؟ قال: (تقدير الشيء من طوله وعرضه)، قلت: ما معنىٰ قضىٰ؟ قال: (إذا قضىٰ أمضاه، فذلك الذي لا مردَّ له)[3].

وفي رواية أبي بصير: (شاء وأراد وقدّر وقضىٰ)[4].

وفي رواية المعلّىٰ: كيف علم الله؟ قال عليه السلام: (عَلِمَ وشاء، وأراد وقدّر، وقضىٰ وأمضىٰ، فأمضىٰ ما قضىٰ، وقضىٰ ما قدّر، وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، والعلم متقدّم علىٰ المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع علىٰ القضاء بالإمضاء، فللّه تبارك وتعالىٰ البداء فيما عَلِمَ متىٰ شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً، والقضاء بالإمضاء هو المُبرم من المفعولات

---

(١) في الأصل: «وإذا». (٢) من المصدر.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٥٠، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الكافي» ج ١، ص ١٥٠، ح ٢.

ذوات الأجسام المدركات بالحواس)[1]... الحديث، وسبق[2]، وكان المناسب جمع هذه الأحاديث وما ناسبها في باب واحدٍ، فإنّها أسباب الفعل.

وليس العلم المسؤول عنه فيه الذاتي، تعالىٰ الله وتقدّس، بل الحادث، وهو نفس المعلوم، وهو المعبّر عنه ـ في بعض أحاديث الصفات في المجلد السابق[3] ـ بانطباق العلم علىٰ المعلوم، ووجه تقدمة الذاتي عليها ظاهر.

والوجه في كون البداء في المرتبة قبل وقوعها ظاهر، فقد لا تقع أصلاً ويفسد السابق، أو يقع خلافها ولا نهاية له، وبعد وقوعها لا بداء فيها للوقوع؛ لوقوعه.

نعم، يبقىٰ فيها بالنسبة إلىٰ الاستمرار علىٰ تلك الحالة، أو الانتقال إلىٰ خلقة أُخرىٰ وحالة أُخرىٰ، وكلّ هذه السبعة مراتب علمٍ ومعلوم في العلم الإمكاني الشامل له وللتقدير والقضاء والإمضاء، والتكوين وإبراز العين جامعة لعللها الهندسية، ووضع حدود الشيء من البقاء والفناء.

والقضاء هو الإبرام وإقامة العين والإذن، ويشمل الإذن جميع المراتب، فلا تقع مرتبة إلّا بإذن، وكذا فيما بعدها، وكذا الكتاب فيما سبق ولحق، لكن ظهور الآثار الإلهية والقوابل السفلية ـ جامعة لجميع عللها مفصّلة مشروحة ـ بالإذن، وهو وقوع القضاء علىٰ التقدير وهو الإمضاء، والمشيئة المصدر، وهو الكون المدلول عليه بالكاف، والكاف المستديرة علىٰ نفسها.

وبتمام الإرادة يتمّ الخلق الأول، جامعاً للحل الأول في الدواة الأُولىٰ الكلية، والعقد الأول في آخر القابلية والهندسية، والحدود والبقاء والكتاب والأجل ـ إلىٰ باقي الأحكام ـ مبدأ الحل الثاني، وهو الخلق الثاني والتركيب، والإبرام متعلّق القضاء، ومعناه تمام العقد الثاني، لا بداء فيه في كونه، وإن كان فيه البداء بوجه آخر، كما عرفت.

فظهر لك الوجه في اشتمال السبعة علىٰ الحلّين والعقدين، ولا يتمّ الشيء ويكمل إلّا بهما، وهما إجمالان وتفصيلان أيضاً، فتدبّر لمختصر اللفظ.

قال محمد صادق في الشرح لهذه الأحاديث: «قد علمت المراد من المشيئة والإرادة

---

(١) «الكافي» ج ١، ١٤٨، ح ١٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) مرّ شرحه في باب البداء من هذا المجلّد.

(٣) «هدي العقول» ج ٥، باب صفات الذات، ح ١.

والقضاء، والمراد من الإذن: كون العلّة على نحو يستلزم [المعلول][1].

ومن الكتاب: إبداع ما يصدر عن نحو وجود المعلول، من الصفات والأفعال التي تليق بهذا النحو.

ومن الأجل: كون كلّ منها في وقت معلوم» انتهى.

أقول: عرفت الذي ذكره من المشيئة والإرادة أنّ المراد بهما العلم الأزلي الإجمالي، وكذا القضاء هو القضاء الأزلي الأولي، وجعل التصوير الجزئي التقدير، والاستلزام الذي ذكره للعلّة من المعلول ـ وإرادة الذات بأزليتها ـ باطل، فمقام العلّية والمعلولية دون مقام الذات الأزلي، وليس حقيقة الكتاب إلّا ما يلزم الشيء وكتب له، إمّا بأصل وجوده المستعد فحقيقته كتاب، أو حسب قبوله وعلمه لمقتضاه؛ إمّا سعيداً أو شقياً، وهذا كتاب أيضاً، بل كلّ موجودٍ ذاتاً أو صفةً كتابٌ جزئي أو كلّي، من الكتاب الكلّي المحفوظ الذي لا يغادر شيئاً إلّا أحصاه.

قال ميرزا رفيع في بيان الخصال السبع: «لمّا كانت المشيئة أول ما له اختصاص بشيء دون شيء، أخذ في عدّ سوابق وجود الأشياء وصدورها منه سبحانه من المشيئة، وبعدها الإرادة، وبعدها القدر، وبعده القضاء؛ بالترتيب المذكور في الحديث.

وأمّا الإذن فهو الإعلام وإفاضة العلم، والكتاب وهو ما تثبت فيه الأشياء وتقرّر فيه.

والأجل: وهو المدّة المعيّنة المؤقتة للأشياء، فهي داخلة في الإرادة والقدر، أو متخللة بين الأربعة، بأن يكون الإذن متخلّلاً بين المشيئة والإرادة، والكتاب بينها وبين القدر، والأجل بين القدر والقضاء، أو كلّ واحد من هذه الثلاثة داخل في واحد من الثلاثة الأول من الأربعة.

وذكر الثلاثة مع الأربعة، على تقدير الدخول، للدلالة على دخولها في الأربعة، وثبوت الوساطة في الإيجاد لها، كما للأربعة، وعلى تقدير التخلّل؛ للدلالة على ترتيب هذه الثلاثة على الثلاثة الأول من الأربعة، فهي كالتتمّة لها»[2] انتهى.

أقول: وغير خفي مخالفة أكثرها لما بيّنه النص، والقائلون هنا يرجعون المشيئة والإرادة والقدر ـ أو بقول: القدرة ـ إلى نحو الذات، والذين يعنونه بجهة الصدور من العالم،

(١) في الأصل: «المعلوم».

(٢) «حاشية ملّا رفيع على الكافي» مخطوط، الورقة: ١٣٨، صححناه على المصدر.

ويرجعونه إلىٰ العلم الإجمالي، وليس كذلك، بل جميعها أسباب فعل حادث، وتختلف حالته بحسب تعلّقه بالمعلوم، وكلّها مراتب علمٍ بمعنىٰ المعلوم الانطباقي، والإذن هو الإمضاء، وبروزها في الخارج جامعة، فهو وجود لا عدم، ولا إفاضة علم، علىٰ أنّ كلّ مرتبة تحتاج إلىٰ إذن أيضاً وباقي السبع، كما عرفت الإشارة إلىٰ ذلك.

ولنعد لك الكلام:

أول السبع: المشيئة، وهي بعد العلم الإمكاني، لا الأزلي الذاتي -كما زعم الملّا وكثير [ممن][1] فسّر العلم هنا به- وهي مرتبة الذكر الأول، كما قال الرضا[2] عليه السلام ليونس.

وإنّما كان الذكر الأول للشيء؛ لأنه قبل المشيئة لا ذكر له في جميع مراتب الإمكان، وأول ذكره وكونه معلوماً بحسب كونه الإمكاني، وما تريد ذكره به بعدُ بحسب ما في مكنون إمكانه، وما تريد أن تفعله به هو في تلك المرتبة، فهي أول مراتب وجوده في فعله، بحسب ما تريده.

الثاني: الإرادة: وهي بعد الأُولىٰ، وهي تأكّدها والعزم عليها، والذكر الثاني، وبها كانت.

والثالث: القدر، وترتّبه عليه، وهو هندسة الوجود وحدوده، وفيه ضبط الآجال والأرزاق -والهيئات والكيفيات والكم والكيف والجهة والوضع- وهو أول الوجود الثاني، وفيه السعادة والشقاوة.

والرابع: القضاء: وهو إتمام ما قُدّر، وترتيبه علىٰ ما يقتضيه النظم الطبيعي، وهو كالتوصيل بين التفصيل، كوضع آلة البيت أو السرير، ثم توصيلها وتركيبها سريراً أو بيتاً.

الخامس: الإمضاء: وهو لازم القضاء، وهو إبرازه في العين محسوساً جامعاً لعلله وأسبابه، وما يدلّ عليه بدلالة التعريف علىٰ علّته، ذاتاً وصفةً، بما أُلقي في هويته له، بحيث تتوجه له التكاليف لسؤاله بما جعل فيه.

والأربع الأُول مقابل أنوار العرش الأربعة، الذي تركّب منها - [كما] روي[3] -: النور الأبيض ثمّ النور الأصفر -وهما جهتا يمينه أعلىٰ وأسفل- ثمّ النور الأخضر، ثمّ الأحمر؛ هما جهة يساره كذلك، وهما لكمال بساطته يظهر ذلك في آثاره، ويقابل الأول: المشيئة، والثاني: الإرادة، والخضرة: القدر؛ لاختلاط كثرة القدر بصفرة الإرادة، والحمرة للقضاء.

---

(١) في الأصل: «مما». (٢) «الكافي» ج١، ص١٥٨، ح٤.

(٣) «الكافي» ج١، ص١٢٩، باب العرش والكرسي، ح١.

فميّز ما قلناه هنا وسابقاً، وما قاله الشرّاح هنا، وما وقع من أهل الحكمة والبيان عليهم السلام في بيان هذه المراتب؛ ليتّضح لك الصحيح من الفاسد، والموافق لما برز منهم عليهم السلام من المخالف.

قال ملّا صدرا الشيرازي في الشرح ـ بعد ذكره الحديث الأول، علىٰ طريقته ـ ما لفظه: «أمّا الأربع الأول فقد علمت بما سبق تفسيرها وسببيتها لوجود الأشياء»[1].

{ أقول: } فسّرها بمعنىً أزلي، وجعل القضاء ـ في الحديث الثاني ـ القضاء الأزلي السابق علىٰ القدر، وجعل لهذه نحوين من الثبوت، أحدهما إجمالي عقلي في مقام الأزل السابق، وكلّه حائد عن الاستقامة.

{ قال: } «وأمّا الإذن؛ فالمراد به الإمضاء المذكور في الحديث السابق»[2].

{ أقول: } عنىٰ بالحديث رواية معلّىٰ بن محمد، المبيّنة لبعض هذه الخصال في كيفياتها وأحكامها، وفسّره فيه بأنه إشارة إلىٰ الإيجاد الذي هو قبل الوجود والصدور الثانوي، وما سبق ينافي ذلك، ولا وجوب وإيجاد سابق، ولا يلزم منه نفي العلّة والمعلول، وليس هنا موضع بيان هذه المسألة.

{ قال: } «وأمّا الكتاب فهو محل التقدير، وهو جوهر نفساني علوي، فهو كالخيال فينا ينتقش فيه صور الأشياء الكلّية علىٰ الوجه المقدّر الجزئي التفصيلي، فإنّ صور جميع الأكوان الخارجية مسطورة أولاً في قلوب الملائكة المقرّبين علىٰ الوجه الكلّي، ثمّ في صدور الملائكة السماوية علىٰ الوجه الجزئي المقدَّر، وكما أنّ المهندس يسطر صورة أبنية الدار التي علمها وأراد بناءها في نسخة، ثمّ يخرجها إلىٰ الوجود الكوني علىٰ وفق تلك النسخة الموافقة لعلمه وإرادته، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوّله إلىٰ آخره، في كتاب التقدير، علىٰ وفق علمه ومشيئته، ثمّ أخرجه علىٰ وفق تلك النسخة في موادها الخارجية وأمكنتها وأزمنتها»[3].

{ أقول: } المراد بالكتاب بحسب حاله في وجوده، وتعلّق أسبابه الفعلية بالمفعول، وهو المكوَّن الخارجي، لا بحسب رسمه في كتابٍ سماوي، وإن صحّ هذا بوجه، فهذا وجود آخر بنحو آخر، وليس هذا نفس وجوده في المشيئة أو العلم، بل كلّ رتبة وجود ابتدائية، وإن جرىٰ بينهما الأصل والفرع، علىٰ أنّ المراد بالعلم والمشيئة الحادثتان،

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩١. (٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩١.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩١.

لا العلم الذاتي، ولا للمشيئة معنىً آخر قديماً، كما سبق بيانه.

{ قال: } «وأمّا الأجل فالمراد به: إمّا مدة زمان العالم كلّه، أو زمان كلّ شخص، وإما منتهىٰ زمان العالم وعمره الذي عند القيامة الكبرىٰ، وأمّا منتهىٰ عمر كلّ أحد الذي عند موته وقيامته الصغرىٰ، فإنّ الأجل يطلق علىٰ المعنيين نفس المدة المعينة أو آخرها وانقضائها.

قوله: (فمن زعم أنه يقدر علىٰ نقض واحدة فقد كفر)؛ لأنّ هذه الأمور السبعة ممّا نصّ عليه القرآن ودلّ عليه البرهان، وكلّ من نقض شيئاً أثبت في القرآن وبالبرهان، فهو ـ لا محالة ـ كافر منافق»[1].

{ أقول: } قوله أخيراً يلزمه في نفسه بوحدة الوجود، وكذا القول بحشر الصورة دون المادة، وكذا ما قاله في توحيد الوجود والأفعال والصفات، ومعنىٰ الأمر بين الأمرين، وقِدم المشيئة، ومعنىٰ القيامة الكبرىٰ، وكذا الجنة والنار ومنشأهما، وغير ذلك كما أوضحناه في مجلدي المعاد وسائر المجلدات، وفي مواضع أُخر، فالقرآن والسنّة والبرهان يخالف ذلك ويبطله.

وان قيل: هو [يحرّف] عليه بعض الآي والسنّة، فله التشبيه به.

قلنا: إنّما هو شبهة وتشبيه يرد بغيره، ولو صحّ لصحّ لغيره في غيره، وأيضاً كل من نفىٰ ذلك هو كافر منافق، بل فيه تفصيل، علىٰ أنّ المنافق ـ حينئذٍ ـ لا معنىٰ له، وهنا لا يجري.

وأمّا الأجل فهو ماله من المعيّن في الغيب، وهو مجموعه، ويتم بانتهائه، ويلزم المدة ذلك، وبه يظهر ويتم، ولكلّ موجود أجل.

قال الملّا في شرح الحديث الأخير: «قد مرّ تفسير هذه الأُمور، ويحتمل أن يراد بالقضاء ـ ها هنا ـ القضاء الأزلي السابق علىٰ القدر، فإنّ لبعض هذه المذكورات نحوين من الثبوت؛ أحدهما إجمالي عقلي، والآخر تفصيلي جزئي، كما علمت في العلم والمشيئة والإرادة.

فالقضاء عبارة عن حكم إيجابي يقتضي وجود الشيء، إمّا عقلياً سرمدياً، وهو القضاء الأزلي الربّاني قبل التقدير، وإمّا جزئياً زمانياً، وهو القضاء الذي بعد القدر التفصيلي. والشك من الراوي»[2] انتهىٰ.

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩١، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩١.

{ أقول: } لا يراد به هنا ذلك، لما سمعت سابقاً: (وبتقديره كان القضاء) وليس في رتبة الأزل قضاء، فإن أريد به العلم الإجمالي في القلم بما كتب فيه، وعلم من القلم الأولي بما كتب فيه فليس هو هنا ذلك؛ لأنه هنا باعتبار تعلّق الفعل بالمفعول، لا بمعنىٰ كتابة ما كان ويكون في بعض.

ويراد بالتعليم الكتابة والإفاضة للأشياء والمعرفة، وليس لها ثبوت سابق إلّا العلم في مقام الألواح الجزئية، أو في مقام علم الصور في النفس، أو المعاني في القلم أو الدواة الأولىٰ، وهي المشيئة المخلوقة، والفرق بين الأمرين ظاهر، فلا يفسر أحدهما بالأخرىٰ، فللعقل أيضاً هذه السبع، كما عرفت، وإن كان تفاوتها فيه ليس كهوَ في الإنسان هو من المدركات المحسوسات.

وعرفت أن الإذن هو الإبراز والإيجاد خارجاً، جامعاً لعلله وأسبابه، وكلّ هذه المراتب مراتب علم، فإنّه يطلق ويراد به المعلوم، كما قال تعالىٰ: ﴿ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴾ الآية[1]، لا الأزلي.

وليس المراد بالإذن هنا العلم، كما قاله الشارح المازندراني[2] واستشهد بقوله تعالىٰ: ﴿ فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾[3] فمع أنه خلاف الظاهر، والعلم سابق علىٰ السبع، فليست الآية بظاهرة فيه، ولا ينافيه إطلاق الإذن تارة علىٰ العلم، فمجازاً لقرينة، إن سلّم إرادته في البعض.

والمراد بالكتاب ما تقتضيه ذات كلّ فرد، وما عليه جامعيّته من خيرٍ وشر، وما يتّصف به، بما يقع عليه اختياره من سعادةٍ أو شقاوة، فكلّ فرد له كتاب لازم حال تكوينه.

وهذا غير اللوح المحفوظ، لا أنه هو كما قاله المازندراني؛ واحتمل أيضاً أن يُراد بالكتاب: الفرض والإيجاب، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[4] و﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾[5] «أي: فرَضَ وأوجبَ، ومعناه: إيجاد خلق الأشياء خلق تقدير وتمكين في أفعال العباد، وخلق إيجاد وتكوين في أفعال نفسه»[6].

---

(١) «طه» الآية: ٥٢.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٥٣.

(٣) «البقرة» الآية: ٢٧٩.

(٤) «البقرة» الآية: ١٨٣.

(٥) «الانعام» الآية: ١٢.

(٦) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٥٣، صححناه علىٰ المصدر.

وليس هذا بمحتمل، بل الفرض والإيجاب داخلان في الإمضاء، الذي هو عبارة عن تعلّق القضاء بالقدر المدلول عليه في السبع بالإذن، وعرفت معناه بما لا يلزم منه الجبر.

والمراد بالأجل في نفس الأمر: هو مقدار ما له من الحياة في الزمانيات بالزمان، وفي غيرها عبارة عن مقدار رتبة واختلافها، شدّة وضعفاً في النورية، فإنّ [لـ] هذه السبع ـ بما تظهر ـ تمييزاً في الجملة في الزمانيات، أمّا غيرها فترجع السبع للشيء الواحد، [و] تختلف فيه بالجهة، كما عرفت.

والمشيئة والإرادة والإبداع شيء واحد، ومعناهم مختلف، كما في حديث عمران الصابي[1] وغيره، فهذه المشيئة جزء من تلك، قِس فتظهر التفرقة فيها أشد، وكذا الباقي.

فإن أردت بالسبع ولو بالاختلاف الاعتباري والجهة، فقل: لا يكون شيء مطلقاً، وإن نظرت إلىٰ مقام التمييز ـ والوجودات التقييدية الزمانية ـ قل: السبع فيما يكون في السماء والأرض، وهي الزمانيات، أمّا [المتعاليات][2] عنه فلا أجل حينئذٍ، مع أنّ الحديث فيه: (لا يكون شيء في السماء) لا أنه لا يكون شيء أصلاً مطلقاً، كيف، وفي الظاهر السماء والأرض خارجة، فضلاً عمّا هو خارج عنهما؟ فتأمّل.

وبقي كلام بعد هنا، كما يظهر للمتدبّر في السابق، يجري به السبع حتىٰ في الصادر الأول، فتفطّن.

تنبيه تحصيلي: كل شيءٍ لا يقع إلّا بهذه السبع، أمّا الإبداعيات فالسبع فيها شيء واحد، والفرق فيها بالجهة، لتعاليها عن القوة المادية والاستعداد، وفي العالم الفلكي أيضاً، وأمّا المكوّنات الحيوانية والإنسانية فالسبع فيها ظاهر، ففي الإنسان: نطفة، ثمّ علقة، ثمّ مضغة، ثمّ عظاماً ﴿فَكَسَوْنَا العِظَامَ لَحماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلقاً آخَرَ﴾[3]، والإذن في آخر المراتب.

فهذه ست مراتب تدل علىٰ سبع، والسابعة مرتبة التكليف كما عرفت.

وهذا الترتيب: مشيئة، ثمّ إرادة، ثمّ تقدير، ثمّ قضاء، ثمّ إمضاء، ثم الأجل والكتاب ـ في الخلق الآخر ـ ثم الإذن، فيظهر مشروحاً مبيّناً مشتملاً علىٰ علله، وما يمكن في حقّه

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٣، ح ١؛ «التوحيد» ص ٤٣٥، ح ١، وفيه: (واعلم أن الابداع والمشيئة والإرادة معناها واحد، وأسماؤها ثلاثة).

(٢) في الأصل: «المتعانيات».

(٣) «المؤمنون» الآية: ١٤.

من الكمال والتعريف والبيان. ولله البداء في كل مرتبةٍ قبل وقوعها، فيقع العزل والنطف والسقط قبل كماله، أو بعد كماله الجسمي، وبعده بالنسبة إلىٰ البقاء.

فلم تتأخر المشيئة عن الإيجاد المطلق، إذ مشيئته إحداثه لا غير، فإن الإنسان موجود في النطفة وجوداً مطلقاً بالقوة البعيدة، وهي مستعدة له استعداداً بعيداً، لكثرة الوسائط، وهذه المشيئة جزء من المشيئة المطلقة التي هي نفس الإيجاد الإبداعي، فصدق: (خلق الله الأشياء بالمشيئة) كما سمعت في باب الإرادة[1]، وكذا مكوّنات الإنسان وما يحدث له بحسب علمه بملائم مثلاً، وأول ما يحدث له مشيئة مطلقة، ثمّ يتأكد هذا العزم وهي الإرادة، ثمّ يقدّر فعله في ذهنه أولاً، في الخيال أو الوهم، ثمّ تتحرك الأعضاء، ثمّ تنضم إلىٰ إبراز ما قدّره، إن خيراً أو شراً.

فإن كان خيراً فهو مشيئة ذاتية للزوم الكمال للوجود، وهو صفته، وهذه المشيئة من المشيئات الكلّية للعقل، للتطابق، فتكون الطاعة من الله وبه خصوصاً، وأول واردٍ منه الخير؛ لأنه من جهة الطور الأيمن.

نعم، يلزم ـ حينئذٍ ـ تحرّك ضده العام، وما هو له من جهة ماهيته، فتظهر مشيئة عرضية مشاءة، من حيث استجماع الآلة لهما، وإن شئت قل: عزمية أو اختيارية، فالكل واحد، فيعمل بخلاف مقتضاه، فيكون ـ حينئذٍ ـ تقديراً عرضياً، وكذا إذن، وهو فيها بمعنىٰ التخلية ـ كما سمعت ـ فلا يلزم جبر، وبطل التفويض.

وقال الصادق عليه السلام: **(ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوة الله، فقد كذب علىٰ الله، ومن كذب علىٰ الله أدخله النار)**[2] لكن علىٰ نحو ما قلت لك: فلا جبر فلا تفويض.

نقل وتحقيق

نقل بعض الفضلاء عن ملّا صدرا في الشرح: «لكن بقي في المقام شيء يجب التنبيه عليه، وهو أنّ تفصيل هذه الأشياء التي هي مبادئ أفعال الله، وتميّزها في الوجود، وتقدّم

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، ح ٤، وسبق في «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، ح ٤، بتفاوت يسير.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٥٨، ح ٦، بتفاوت يسير.

بعضها علىٰ بعض، إنّما هو بالقياس إلىٰ أفعاله الكونية خاصة، لا بالقياس إلىٰ الفعل المطلق والإبداع الذي من الحق، فإنّ المشيئة هناك مندمجة في الإرادة، وهما جميعاً عين العلم والقدرة التي هي عين الذات»[1].

فإنّها علّة للكونية أيضاً، وأيضاً إنّك تقسم المشيئة إلىٰ: حادثة وقديمة، وكلامك بخلافه في الكونية، مع إمكان جريان المشيئة الحادثة بالنسبة إلىٰ الابداع؛ لأنها بمعنىٰ المشاء، مع أنك عرفت حدوث مشيئته، وأنه لا معنىٰ لها قديم، وسيأتي أيضاً في اندماجها فيه ـ بالمعنىٰ الآخر ـ غير ضائر.

ثمّ أنّ القدر غير القدرة، وصريح حديث يونس[2] وغيره ـ كما سيأتي ـ يوضّح ذلك، وأنّ العلم لا دخل له في السبع، بل متقدّم، وإن كان بمعنىٰ المعلوم، فهو منها، وليس هو المتقدّم، ولا الذي عين ذاته تعالىٰ، مع أنه لم يفصل باقي السبع بالنسبة للإبداع.

فارجع لما بيّناه لك من جريانها لكلّ شيء في السماء والأرض، لا في المكوّنات خاصة كما زعمه الملّا، فإنّه ينافي عموم النص والدليل، فإنّها ثابتة في المجرّد، وإن كانت فيه بالجهة والرتبة، فهو لا ينافيه.

لكن مبنىٰ كلامه علىٰ وحدة الوجود؛ فالمبدعات المطلقة وجودها وجود الله، وكذا إرادتها وفعلها، وهو الصور العلمية والأسمائية بوجه، وعنده: إنّ إرادته وقدرته قدرة الله وإرادته؛ [لأنه][3] الله في نفس الأمر، وظهر له نهاية، مع أنه يجعل العلم تابعاً للمعلوم، والإرادة نوع من العلم فهي تابعة.

والحاصل: أنّ كلامه لا عبرة به، ويجب تجنّبه، وكذا كلام [صهره][4] الكاشاني، كما سبق متفرقاً، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

قال ملّا خليل في حاشية العدّة وشرحه العربي، والنقل علىٰ الشرح ـ بعد جعله المقصود من هذا الباب بيان أفعال العباد، بالردّ علىٰ المعتزلة في الخمسة الأُول من السبعة، وعلىٰ الأشاعرة في الآخيرين، دون أفعاله تعالىٰ ـ: «والقرينة أنّ أفعاله تعالىٰ لا تتوقف علىٰ الإذن، وأنّ فعله الإبداعي ليس مسبوقاً بالخصال الأربع، سبقها علىٰ فعل العبد، وأيضاً

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩١، باختصار.

(٢) «الكافي» ج١، ١٥٧، ح٤.

(٣) في الأصل: «لأن».

(٤) في الأصل: «صوري».

الخلاف الذي يجري فيه تكفير المخالف ليس في أفعاله تعالىٰ في الخصال الخمس الأول، فيأبىٰ عنه قوله في أول الباب: (فمن زعم أنه يقدر علىٰ نقض واحدة فقد كفر).

وحينئذٍ ينبغي أن لا يكون علىٰ المجهول، فإنّ المتبادر كون فاعله في الأرض أو في السماء، ويحتمل المعلوم من المجّرد، ويكون العام مخصصاً»[١].

{أقول:} عدم انطباقه وخلله ظاهر، فلا دليل يدل علىٰ تخصيصٍ بأفعال العباد، بل هو علىٰ العكس لعموم: (لا يكون شيء في السماوات ولا في والأرض) وكل عالم له سماء وأرض، بل كل جزء أو جزئي، وهو ظاهر اللغة والعرف والشرع، وما توهّمه [مندفع][٢].

والمعتزلة ـ وهم المفوّضة ـ ينكرون جميعها، بل ليس لله |إلّا| الأمر والنهي القولي خاصّة، لا مشيئة أو غيرها.

والأشاعرة تثبت جميعها لله، وليس من العبودية شيء، كما ستعرفه، فالسبع ردّها لمذهب المفوضة، وكذا للجبرية؛ لقوله عليه السلام: (لا يكون |شيء| في السماوات) |و| لا ينافيه عموم الخصال، وعدم توقّف أفعاله علىٰ الإذن إنّما هو علىٰ تفسيره له، لا علىٰ ما قلناه، فالإذن الإمضاء، وهو منه في أفعاله، لا ينبغي في الذاتي ذاتاً، وعرضاً في العرضي، قد جعل جميع أفعاله في الوجود، واتّصافها به يتوقّف علىٰ الإذن.

وفعله الإبداعي يتوقّف علىٰ الخصال الأربع، ومسبوقاً بها، وإن لم يكن سبق الزمانيات، والإذن في أفعالنا في المعصية بمعنىٰ التخلية، من غير رفع يد عن العاصي وإهمال، وإن كان ذلك ثابتاً وبالعرض. والفعل الإبداعي سبق الكلام فيه، وتكفير المخالف ـ كما يجري بالنسبة إلىٰ أفعالنا ـ فكذا بالنسبة لأفعاله، بل الثاني أحق؛ لطلب الاعتقاد المطابق ولغير ذلك، فتأمّل، ويكون: (فمن زعم أنّه يقدر) صالحاً للفعلين، فتدبّر.

أو نقول: (يقدر) بالمبني للمجهول وبمحله في (يكون) |و| المبني للمجهول لا يدفع العموم، كما مرّ، مع مخالفة النسخ.

قال رحمه الله: «والمراد بمشيئة الله لفعل عبد وتركه ـ هنا ـ أن يصدر عنه تعالىٰ ـ باختياره تعالىٰ قبل وقت ذلك الفعل من العبد ـ أولُ ما علم تعالىٰ أنه يفضي تحققه إلىٰ اختيار العبد ذلك الفعل في وقته، أي مع قدرة العبد علىٰ تركه فيه، ويفضي عدم تحققه إلىٰ اختيار العبد ترك ذلك الفعل في وقته، أي مع قدرة العبد علىٰ ذلك الفعل فيه. وتسمّىٰ مشيئة عزم

---

(١) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٢٩، بتفاوت. (٢) في الأصل: «فيندفع».

واختيار، ويعبّر عنها بالذكر الأوّل وبالهم الأوّل.

وقيل: مشيئته في المعاصي نهيه عنها. وإنّما يتم لو جاء في لغةٍ أو عرفٍ شئت كذا، أي نهيت عنه.

والإرادة: أن يصدر عنه ثانياً بعد المشيئة، وقبل وقت يظن فيه تحقّق قدرة العبد على فعله بعد ذلك، مؤكداً للمشيئة في الإفضاء لفعل العبد أو تركه اختياراً في وقتهما، مع قدرة الله على ما علم منه صدور الفعل أو الترك من العبد في وقتهما باختياره. وتسمىٰ إرادة عزم واختيار، ويعبّر عنها بالإتمام علىٰ المشيئة، وبالعزيمة علىٰ ما يشاء، وبالثبوت عليه.

والمراد بالقدر ما ذُكر في الإرادة، إلّا أنه في وقت يظن فيه قدرة العبد علىٰ الفعل والترك بعد ذلك، فهو قُبَيل وقت الفعل والترك متّصل به.

والمراد بالقضاء ما في الإرادة، إلّا أنه وقت الفعل والترك.

والحاجة إلىٰ اعتبار الإرادة ثمّ اعتبار القدر، ثمّ القضاء بعد المشيئة، بيان أنّ فعل العبد وتركه لم يخرج - بمجرد المشيئة أو مع الإرادة أو مع القدر - عن قدرته تعالىٰ علىٰ التصرف، إذ الوجوب بالنسبة لهذه لاحقٌ، وتقسيم طرقه تعالىٰ إلىٰ إيمان الكافر - مثلاً - إلىٰ هذه الأربعة، مع أنها لا تحصىٰ، للتقريب إلىٰ الفهم، ووجه مناسبة تخصيصها بالمعاني الأربعة ما مرّ آخر باب البداء»[1].

{ أقول:} ظاهر الروايات السابقة والآتية المفصّلة لمعاني السبعة، تُبطل كلامه مع باقيه، وما ردّ به القيل الذي نقله للمشيئة يرد عليه علىٰ تفسيره. ثمّ ومبنىٰ تفسيره للخصال علىٰ ما يدفعه العقل والنقل، حيث قال بعدم كلّ لطف ناجع علىٰ الله، وجعل إيمان المؤمن بلطف يعمل [سبعه] يتوقف عليه اختياره للإيمان، ولا [يعمله][2] مع الكافر، فلزمه ترجيح لا لمرجح، وقال: لا نعلم سرّه.

ولزمه التناقض، لعدم علوّ الحجّة علىٰ الكافر، وفسّر الأمرين والسعادة والشقاوة والتوفيق والخذلان بعمل هذا اللطف وعدم [عمله][3]، كما سيظهر لمراجع شبهه في شرحه، وسيأتيك نقل بعضها وبيان بطلانه عقلاً ونقلاً.

بل كلامه شعبة من الجبر، بل جبر، وأيضاً لم يفرّق بين معاني هذه الأسماء، بل ظاهره

---

(١) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٣٠، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «يعلمه». (٣) في الأصل: «علمه».

الإتحاد، وهو ظاهر البطلان، وجعلنا الوجوب السابق لا يدفعه سبق المشيئة والباقي، ولا يدل علىٰ الجبر، كما ستعرفه، والتقريب للفهم يحصل بغيرها أيضاً وإن لم تذكر تفصيلاً في أحاديث سائر الأبواب، لكنّها مرادة، والذي قاله آخر البداء، هو أنّ الله لا يُسأل عمّا يفعل، كقول الأشعري، وسبق بيانه وردّه ويأتي.

وبالجملة: فليس في التطويل في ردّ كلامه كثير فائدة، لظهور بطلانه، وفيما حصل كفاية.

{ قال } ﷺ: «المراد بالإذن هنا عدم إحداثه تعالىٰ المانع العقلي عن فعل العبد أو تركه في وقتهما، كفعل الضد وإعدام العبد ونحوهما، ممّا ينافي قدرة العبد مع علمه تعالىٰ بأنّه إذا لم يقع هذا الإحداث منه تعالىٰ لصدر الفعل أو الترك من العبد باختياره، ومع قدرته تعالىٰ علىٰ الإحداث حينئذٍ، وقد يجعل المانع في حدّ الإذن في غير هذا الموضع أعمّ من العقلي أو العلمي، وهو ما يعلم تعالىٰ معه عدم فعل العبد أو تركه [وبهذا المعنىٰ يعمّ الخمس السابقة][1].

والمراد بالكتاب وجوب خلق كلّ كائن عليه تعالىٰ عقلاً، إمّا خلق تقدير، كما في أفعالنا، وهو ما نحن فيه، أو خلق تكوين، كما في أفعاله تعالىٰ، وهو غير ما نحن فيه، وخلق التقدير لأفعال العباد وتروكهم إنّما يكون بالخصال الخمس المتقدمة، والتعبير عن الوجوب بالكتاب كثير، قال تعالىٰ: ﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفسِهِ الرَّحمَةَ ﴾[2] ﴿ كُتِبَ عَلَيكُم الصِّيَامُ ﴾[3] ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا ﴾[4]»[5].

{ أقول: } كيف يتصوّر في شأنه تعالىٰ تفسير الإذن كما قاله، فإنّه يلزم منه أنّ الله يصدّ عن الطاعة مع طلبه لها، ويُعين علىٰ المعصية مع نهيه عنها، وذلك محال عقلا ونقلاً، بل الأولىٰ والأحق، والأوفق بالحكمة والعدل، تركه واختياره.

نعم، يفعل مع العبد جميع الألطاف، بحيث لا يبلغ الإلجاء، والظاهر من لفظ الإذن إنّما هو الدخول في الوجود المقيّد، بل وجوده في أسبابه الفعلية، فهو وجود لا عدم، كما قال.

ومعناه الثاني ـ الذي جعله أعم ـ ينافيه صدور الشيء بها، فتكون فعلاً مع منافاته لما فسّر به الخصال الخمس قبل.

---

(١) ليست في المصدر.
(٢) «الأنعام» الآية: ١٢.
(٣) «البقرة» الآية: ١٨٣.
(٤) «التوبة» الآية: ٥١.
(٥) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٣١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

وكذا ما فسّر به الكتاب، بل هو ما يلزمه من السعادة والشقاوة وغيرهما ـ كما يدل عليه روايات الطائر وغيرها ـ ووجوب الخلق، فما هو في الإمضاء والإذن بالبروز محسوسة ومستجمعة لعللها وأسبابها، ولا تنافيه الآيات التي استدل بها، وخلقُ التقدير ـ هنا ـ خلق وجود أيضاً، وإن لم يكن تكويناً حكمياً تاماً، والتقدير ـ كما مرّ وسيأتي نصاً ـ وضع حدود الشيء، كما عرفت وستعرفه، فلا جبر ولا تفويض.

وقد عرفت عدم اختصاص الخصال السبع بأفعالنا، وبيان ذلك.

{ قال } ﷺ : «وإثبات هذه للرد على الأشاعرة والجهمية، لنفيهم قدرة العبد رأساً»[1].

{ أقول: } عدم المطابقة ظاهر، فإنّ الجبري يقول [كلهما] والمفعول من الله تعالىٰ.

{ قال: } «والمراد بالأجل: الوقت المعيّن للكائن، وإثباته في السبع للرد عليهما أيضاً، ببيان أن ليس على الله وجوب [اصلاحاً] لخلق فقط، بل لكل وقت للكائنات أيضاً حصة من الوجوب، ولا يقع خلق ما خلق إلّا إذا ما بلغ الكتاب أجله، أي: لا يجوز عقلاً عليه تقديم ما خلقه في وقت عليه، ولا تأخيره عنه، قال تعالىٰ: ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾[2]» انتهىٰ.

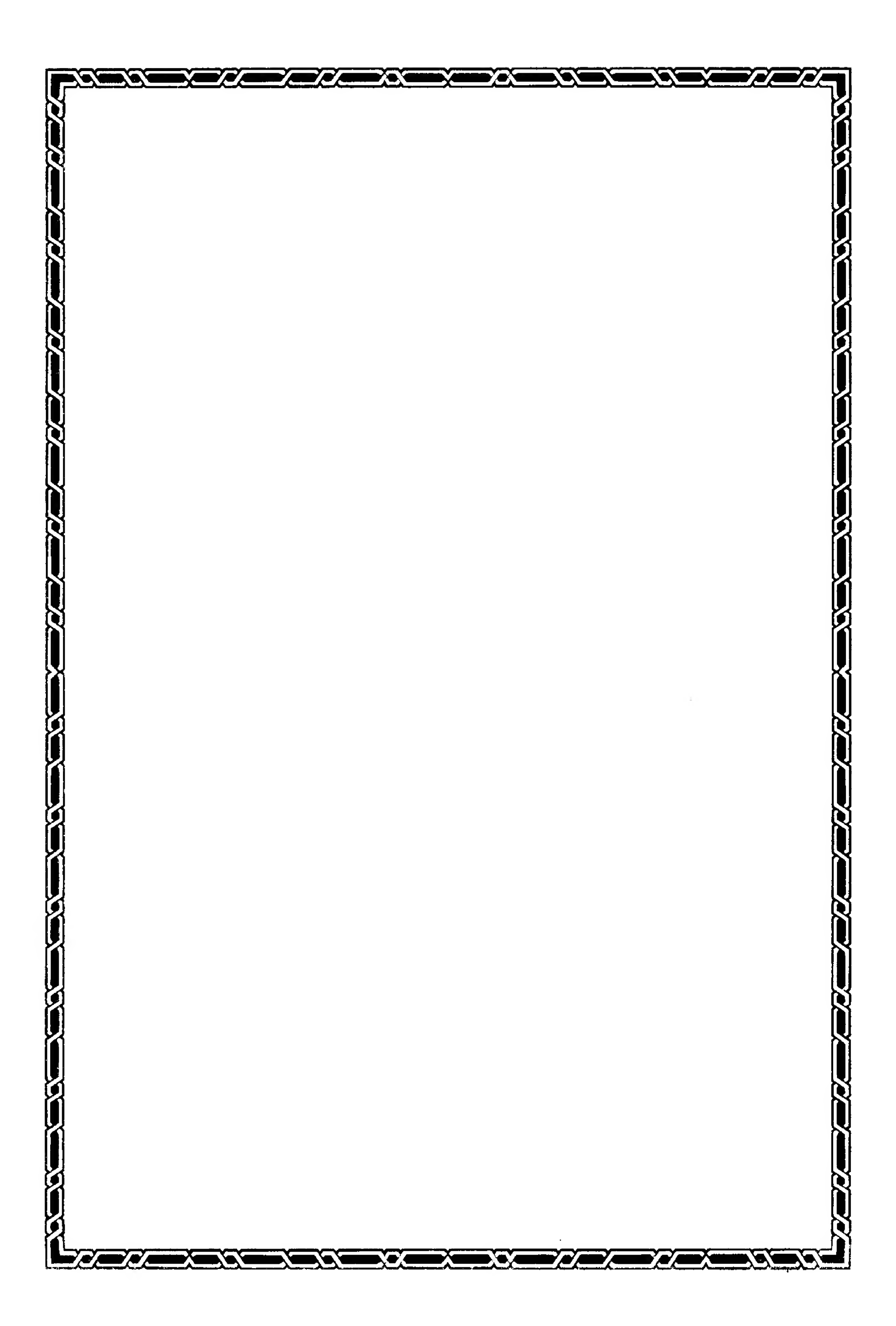
أقول: بل، كلّها للرد على الأشاعرة وإبطال الفاعل، وأكثر ما ذكره الملّا هنا في تفسير المعاني مأخوذ من كلام محمد باقر السابق، فتأمّل [لمفهوم][3] (لا يكون شيء)، والمعتزلة للفظ: (إلّا بسبعة أشياء).

* * *

---

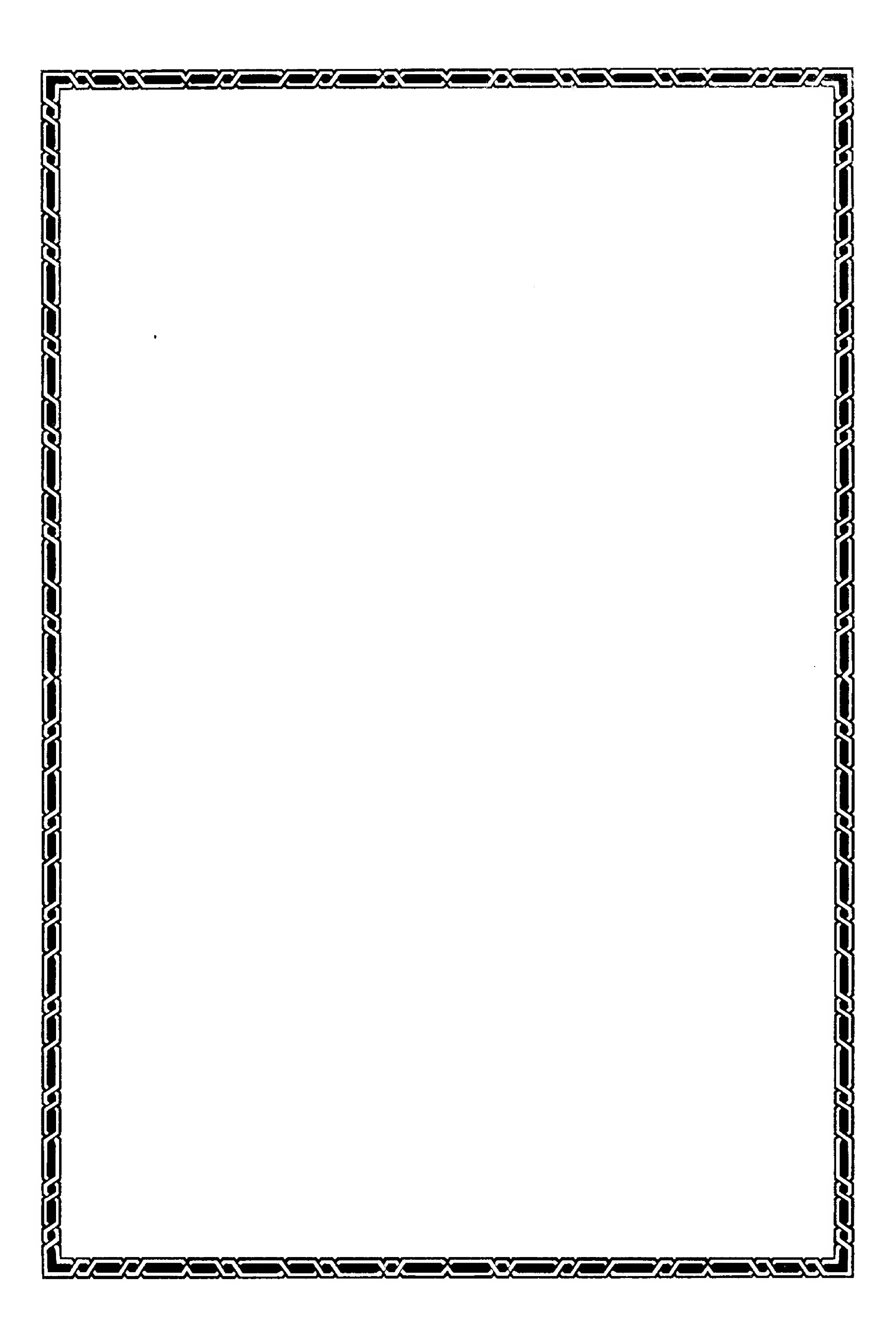
(١) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٣٢، باختصار. (٢) «الرعد» الآية: ٣٨.

(٣) في الأصل: «المفهوم».



الباب السادس والعشرون

المشيئة والإرادة



أضواء حول الباب

أقول ذكر معناهما وتقسيمهما، كما سينصرح لك ـ وكذا معنىٰ الابتلاء والاختيار، والسعادة والشقاوة ـ في أبواب العدل، لتندفع شبهة الجبرية بجميع ذلك، في دعواهم بالجبر، وستعرف جميع ذلك، مفصلاً إن شاء الله تعالىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن علي بن إبراهيم الهاشمي، قال: سمعت أبا الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام يقول: لا يكون شيء إلّا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ﴾.

{ أقول: } ما تضمّنه مروي في أحاديثهم وأدعيتهم، وهو يبطل الجبر والتفويض ـ تقول المفوّضة: ما شاء إبليس يكون، ولا يكون ما شاء الله ـ ولدلالته علىٰ أنّ كون الشيء بالمشيئة، فالشيء من الغير، والمشيئة أعم؛ وهي مطلق الإحداث كما ستعرفه.

والمراد بالقضاء هنا التام، بما يشمل باقي الخصال السبع، فيدخل فيه الأجل والكتاب والإمضاء، وهو الإذن، فإنّه لا يكون شيء إلّا بها كما مرّ، وبدليل قول الإمام عليه السلام للقضاء هنا بقوله عليه السلام بعد: (إذا قضىٰ أمضاه فذلك الذي لا مردّ له) كما دخلت المشيئة في الإرادة في حديث آخر، فإنّها البقاء عليها وتأكدها.

قوله: ﴿ قلت: ما معنىٰ (شَاء) ؟ قال: ابتداء الفعل ﴾.

أقول: أمّا إبطال قول الإمام عليه السلام للتفويض فظاهر، لمنافاة أنه: (لا يكون [شيء] إلّا ما شاء)... إلىٰ آخره، للتفويض، بقي فيه السؤال بأنّ ظاهره يقتضي الجبر، فسُئل عن معنىٰ المشيئة وباقيها، فقال عليه السلام: معنىٰ شاء (ابتداء الفعل) فليس لمشيئته معنىً متعدّد، بل هذا معناها خاصة، كما سمعت: (مشيئته إحداثه لا غير)[١].

ولكون المشيئة والإرادة شيئاً واحداً، مختلفين بالاعتبار، باعتبار الابتداء المطلق الإيجادي والبقاء عليه، وفي حديث يونس الآتي[٢]: الإرادة هي العزم علىٰ ما يشاء والبقاء عليه، فهي مشيئة متأكدة، أدخل الإرادة في البيان، وبيّن المشيئة والقدر والقضاء.

وفي كتاب محاسن البرقي: عنه، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا يكون إلّا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ؟ فقال: (لا يكون إلّا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ) قلت: فما معنىٰ شاء؟ قال: (ابتداء الفعل)، قلت: فما معنىٰ أراد؟ قال: (الثبوت عليه)، قلت: فما معنىٰ قدّر؟ قال: (تقدير الشيء من طوله وعرضه)، قلت: فما معنىٰ قضىٰ؟ قال: (إذا قضاه أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له)[٣].

وذكر في رواية أُخرىٰ: (المشيئة الهمّة بالشيء، والإرادة إتمام المشيئة)[٤] وكلّها متفقة.

قوله: ﴿ قلت: ما معنىٰ (قدّر) ؟ قال: تقدير الشيء من طوله وعرضه.
قلت: ما معنىٰ (قضىٰ)؟ قال: إذا قضىٰ أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له ﴾.

{ أقول: } إنّما لم يكن له مردّ لجمعه لسائر المراتب وبروزه مشروحاً مبيّناً، فعرّفنا الإمام عليه السلام أنه: (لا يكون شيء ـ مطلقاً ـ إلّا ما شاء الله)... إلىٰ آخره، وبيّن هذه المراتب، وبتمامها يتمّ المعلول.

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٠٩، باب الإرادة، ح٣؛ وسبق في «هدي العقول» ج٥، باب ١٤، ح٣، وفيه: (فإرادته) بدل: (مشيئته).

(٢) انظر: باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، الآتي في هذا المجلّد، ح٤، ولفظه: (فتعلم ما الإرادة؟ ... هي العزيمة علىٰ ما يشاء).

(٣) «المحاسن» ج١، ص٣٨٠، ح٨٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «المحاسن» ج١، ص٣٨٠، ح٨٤٠، نقله بالمعنىٰ.

و(شيء): يشمل أفعال العباد وأفعاله، وهذا التقدير والإرادة والمشيئة والقضاء هي المذكورة في الصفات السبع في الباب السابق، فاحتجنا إلىٰ دفع الجبر، إلّا أنك قد عرفت وستعرف[١] أيضاً: أنّ لله مشيئتين: حتم وعزم.

وفي حديث النيلي الآتي: (علم منهم الكفر فأراده، ولكنها ليست إرادة حتم، ولكن إرادة اختيار)[٢].

وكذلك التقدير: تقدير ذاتي، وعرضي في العرضي، فلا يلزم الجبر، وإنّما يلزم لو أُريدت الطاعة جبراً، لكن إرادتها اختياراً، فإذا وقعت طابقت إرادته الذاتية، وإرادة المعصية عرضاً، وليست إرادة حتم، لكونها لازم الماهية الظاهرة بالوجود، فالمعصية بالوجود لا منه ذاتاً، كالطاعة؛ لكونها لازمته؛ لكونه خيراً والمعصية شراً، وهو عدم، فلا تكون المعصية من الوجود ذاتاً، فدوران الماهية، ولازمه بالوجود، ولكن علىٰ التعاكس، فلا يلزم الدور؛ لكونها ضد الطاعة.

ومن تمام الوجود لمشيئة الخير كانت المعصية من مشيئة الله لها بالعرض، لأنها ليست مقصودة لذاتها، بل لتمام قابلية الخير، فتكون مشيئتها للوجود لا لذاتها، فتكون مشيئة العبد للطاعة ـ التي هي بعض كمالات الوجود ـ من مشيئة الله الذاتية، لكون الوجود مجعولاً ذاتاً، وكماله لا شكّ في تأصيله حينئذٍ، ومشيئة العبد للمعصية ـ التي هي كمالات الماهية المجعولة عرضاً لتتميم الوجود ـ من مشيئة الله لها عرضاً، حيث شاء الخير ذاتاً، فشاءها، لأنه من تمام مشيئة الوجود وكماله.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شاء وأراد وقدّر وقضىٰ؟ قال: نعم، قلتُ: وأحبّ؟ قال: لا، قلتُ: وكيف شاء وأراد وقدّر وقضىٰ ولم يحبّ؟ قال: هكذا خرج إلينا﴾.

وفي رواية الفضيل بن يسار الآتية، بعد رواية الفتح بن يزيد، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام

---

(١) انظر: الحديث الرابع من هذا الباب.

(٢) انظر: باب الاستطاعة الآتي في هذا المجلد، ح٣، بالمعنىٰ.

يقول: (شاء وأراد ولم يحبّ ولم يرضَ، شاء أن لا يكون شيء إلّا بعلمه، وأراد مثل ذلك، ولم يحبّ أن يقال: ثالث ثلاثة، ولم يرضَ لعباده الكفر)[١].

{ تنبيه : } قد عرفت أنّ المشيئة والباقي لا يستلزم الرضا، إذ مشيئة المعصية بالوجود لتمام مشيئة الطاعة، والآلة لتحصيلها بالوجود العام، وهذا لا ينافي عدم الرضا ـ ذاتاً ـ المقتضي للسخط وعدم الرضا به، إذ الرضا بالشيء ذاتاً يستلزم الرضا به عرضاً، ولا بالعكس؛ لأن الرضا به ـ حينئذٍ ـ من جهة الوجود الغيري وهو لا يستلزم الذاتي.

وإنّما قال عليه السلام : (هكذا خرج إلينا) لعلمه بعدم استعداد السائل، وهم عليهم السلام إنّما أُمروا أن يخاطبوا الناس بقدر عقولهم، ولا يحمّلوهم ما لا يطيقون، كيف وهذا من سر القدر ؟!.

والجهتان منطبقتان، علىٰ أنّ المشيئة والإرادة والباقيين لا يستلزم الرضا، فتكون حينئذٍ مشيئته عزم واختيار، وسينصرح لك بزيادة إن شاء الله تعالىٰ عن قريب.

وفي المحاسن: عن النضر بن سويد، عن هشام وعبيد بن زرارة، عن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كنت أنا والطيار جالسين، فجاء أبو بصير فأفرجنا له، فجلس بيني وبين الطيار، فقال: في أيّ شيء أنتم؟ فقلنا: كنّا في الإرادة والمشيئة والمحبّة، فقال أبو بصير: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام : شاء لهم الكفر وأراده؟ فقال: (نعم) قلت: فأحبّ ذلك ورضيه؟ فقال: (لا) قلت: شاء وأراد ما لم يحب، ولم يرض ؟ قال: (هكذا خرج إلينا)[٢].

قال الشارح، في شرح حديث الخصال السبع السابقة، في الجواب عمّا يدل عليه من الجبر بوجوه، منها: «أنّ مشيئته تعالىٰ وإرادته متعلّقة بجميع الموجودات، بمعنىٰ أنه أراد أن لا يكون شيء إلّا بعلمه، فلا جبر، كما يرشد إليه الحديث الخامس من الباب الآتي»[٣] انتهىٰ، [وعنىٰ][٤] بها رواية الفضيل هذه.

وقال في شرحه: «لقد عرفت أنّ الإرادة آكد من المشيئة، يعني: شاء وأراد ـ إرادة حتم ـ أن يتعلق علمه بكلّ شيء، ولا يقع شيء من الأشياء إلّا بعلمه، وهذا أحد التأويلات لتعلّق مشيئته وإرادته بكلّ شيء، خيراً كان أو شراً»[٥] انتهىٰ.

---

(١) انظر: الحديث الخامس من هذا الباب.
(٢) «المحاسن» ج ١، ص ٣٨١، ح ٨٤١.
(٣) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٥٠، بتفاوت يسير.
(٤) في الأصل: «وعين».
(٥) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٦٥.

أقول: وليس الحديث دالاً علىٰ ما أراد، بل توهمّه، بل نهايته: أنه شاء أنه لا يقع شيء مطلقاً إلّا بعلمه، وعلمه ذاته، فلا يكون شيء إلّا منه تعالىٰ، وهذا يشمل ما يكون ذلك الشيء تكوينياً أو أحكامياً، ولا شكّ أنّ العلم سابق، وأنّ الأشياء كلّها لا تقع إلّا بعلمه لسبقه، وهو أولىٰ بحقيقة التصديق، وهو سابق علىٰ الشيء وصفاته السبع التي أولها المشيئة، وهي بالعلم، وهي ثانية. وكونه شاء أن لا يقع شيء إلّا بعلمه لا ينافي [كون المشيئة][1] هي ابتداء الفعل، [لا][2] العزم أو ما ماثله.

فإذن هذا الحديث مبيّن لمعنىٰ المشيئة العرضية في المعاصي، وهو أنه إذا كان لا يقع شيء إلّا بعلمه ففي علمه أنهم سيكفرون، فأراد الكفر لذلك وشاءه، فرجع إلىٰ المشيئة العرضية الغير المقتضية للرضا، فإنّه إذا شاء لا يقع شيء إلّا بعلمه، كان [الشيء][3] مشاء له.

وفي رواية صالح النيلي: قلت: أراد منهم أن يكفروا؟ قال: (**ليس هكذا أقول، ولكني أقول: علم أنهم سيكفرون، فأراد الكفر لعلمه فيهم، وليست هي إرادة حتم، إنّما هي إرادة اختيار**)[4]، فعلمه سببٌ للمشيئة، فتدبّر.

الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: أمرَ الله ولم يشأ، وشاء ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم، وشاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد، ونهىٰ آدم عن أكل الشجرة، وشاء أن يأكل منها، ولو لم يشأ لم يأكل﴾.

الإشكال بلزوم الجبر

أقول: وهذا الحديث بظاهره يرد عليه إشكال قوي؛ وهو لزوم الجبر، وفعله القبيح بتكليفه بشيء لا يشاءه، وهو تكليف مالا يطاق، فكيف يشاء المعصية، بل يريدها؟ إذ

---

(١) في الأصل: «كونه لمشيئة». (٢) في الأصل: «الا».

(٣) في الأصل: «للشيء».

(٤) «الكافي» ج١، ص١٦٢، ح٣، وسيأتي في هذا المجلّد، باب الاستطاعة، ح٣، صححناه علىٰ المصدر.

المشيئة والإرادة شيء واحدٌ، كما يظهر من صريح الأحاديث السابقة، فاسمع:

إنّه لا يرد شيء ممّا توهمت، بعد الإحاطة بما سبق مكرراً، وأزيدك هنا بأنّ لله مشيئتين وإرادتين، فقوله: (أمر) تكليفاً لا جبراً كنهيه، (ولم يشأ) ذلك الأمر عرضاً لتتميم الطاعة، إذ التكليف بها وطلب الطاعة وتحقق الاختيار - جميع ذلك - يقتضي كون الآلة صالحة للطاعة والمعصية، وكذا القدرة والمشيئة، فكانت المعصية مشاءة بالعرض لتكمل الطاعة.

ولكن هذه لا تقتضي الرضا ذاتاً، إذ [مشيئتها][1] عرضاً بالوجود، فلو استلزمت الرضا كانت مشاءة ذاتاً، مشاءة عرضاً، فتكون مسخوطة، فصحّ: (لا يكون في ملكه إلّا ما يشاء)[2] وفي رواية أُخرىٰ: (إلّا ما يريد)[3].

وبطل التفويض [و] لم يلزم الجبر، إذ مشيئتها ليست ذاتية، كيف والمشيئة والاختيار من أفعالنا الاختيارية، وصالحان للطاعة والمعصية؟ ولا يلزم وجوب أن يكون لكلّ فعل اختياري نية؛ إذ ذاك ليس بلازم، وإلّا لزم التسلسل. كيف والنيّة فعل اختياري، وهي لا تحتاج إلىٰ نيّة؟! قال تعالىٰ: ﴿ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ ﴾[4].

فمشيئة الطاعة مطابقة [لـ] مشيئته الذاتية فيها، والمعصية لمشيئته العرضية بها - الذاتية لنا - التي ظهرت بالوجود، وكذلك نهىٰ آدم عليه السلام عن الأكل نهي ذاتي اختياري، كما أمر إبليس، فإنّه مرضيّ به، ولكن ليس اضطرارياً، بل اختياري، وشاء أن يأكل منها عرضاً لا ذاتاً، ولو شاء السجود في إبليس جبراً وقهراً، وكذا عدم الأكل - في آدم عليه السلام - [من][5] الشجرة قهراً، (لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله)[6]، إذ لا يعجزه شيء في السماوات والأرض، ﴿ وَلَو شَاءَ رَبُّكَ ﴾ قهراً وجبراً ﴿ لَآمَنَ مَن فِي الأَرضِ ﴾[7]، ولكن تنتفي الطاعة حينئذٍ والمحمدة وغيرها، وهو منافٍ للحكمة وقبيح.

والله لا يخفىٰ عليه شيء، ولا عجز فيه، ولا يفعل القبيح، فلا يقع ذلك منه. واندفعت الإشكالات وزالت المحذورات، وأين التكليف بما لا يطاق؟! وهو مختار ذو آلة صالحة

---

(١) في الأصل: «شيئيتها».

(٢) و(٣) انظر: «الكافي» ج١، ص١٥٩، ح٧، وفيه: (ولئن قلت: لا يكون في ملكه إلّا ما يريد، أقررت لك بالمعاصي)؛ «التوحيد» ص٣٤٣، ح١٢، وفيه: (شاء أن لا يكون في ملكه شيء إلّا بعلمه؛ وأراد مثل ذلك).

(٤) «ص» الآية: ٧٥.

(٥) في الأصل: «و».

(٦) انظر ح٤ من هذا الباب.

(٧) «يونس» الآية: ٩٩.

للضدين، بل للخير ذاتاً، وإرادة [الشر][1] إنّما هي بالعرض، فالجهة الموجبة والمصححة للتكليف غير الجهة الثانية، فتدبّر.

مناقشة المازندراني ومَن تبعه

أقول: وحيث إنّ الشارح ـ وتبعه جماعة ـ لم يجمع الروايات ولم ينزّل هذه علىٰ هذا المعنىٰ، لم يثبت أنّ المعصية مشاءة له، حذراً من الجبر والقبح، وكان يلزم لو كانت فيها ذاتاً. وكلّا، وجميع الروايات تنطبق علىٰ هذا، بلا قبح ولا نقص في الواجب، بل كمال العدل والحكمة تصحّحه، [أي يعلم].

فذكر في شرح هذا الحديث وجوهاً وأوّله تأويلات بعيدة:

أحدها: ما ذكره خلال الحديث؛ وهو أنه أمرَ وأراد اختياراً، ولم يشأ ذلك الشيء مشيئة جبر وقهر، (وشاء ولم يأمر) يعني: شاء شيئاً مشيئة تكليفية وإرادة اختيارية، ولم يأمر به علىٰ وجه القسر، ولم يرده علىٰ وجه الجبر، (أمرَ إبليس أن يسجد لآدم) اختياراً، وأراد منه السجود من غير قسرٍ، (وشاء أن لا يسجد) جبراً وقسراً[2].

ولا يخفىٰ منافاته لظاهر الرواية، وكذا سائر ما يدل علىٰ إبطال التفويض، ففي آدم عليه السلام شاء عدم سجوده عرضاً، لمّا علم منه عدم إبطال السجود، [فهي][3] مشيئة عرضية اختيارية وليست جبرية، كما يومئ إليه حديث صالح النيلي[4]، مع أنه إذا فسّر ما يشاء بالجبر فيكون [مشيئة][5] عزم، فيكون بعدُ شاء عدم سجود إبليس، لكن عرضاً، وهو ما قلناه، وهو المناسب للمقابلة.

أمّا قوله: (وشاء أن لا يسجد)... إلىٰ آخره، وجعله العدم [مشاءً][6] ليس هو عدماً مطلقاً، بل مقيّد، فيؤول لما قلناه، فلا فائدة في التغيير، وإلّا فلا معنىٰ له.

وقوله: «أمر إبليس أن يسجد لآدم عليه السلام اختياراً»، يغني عن قوله: «وأراد منه السجود من غير قسرٍ»، وكذا قوله: «ولم يأمر به علىٰ وجه القسر» يغني عن قوله: «ولم يرده علىٰ وجه الجبر»، مع أنّ الأمر القولي مطابق للمشاء في أفعاله الذاتية، والنهي لمشيئته العرضية،

---

(١) في الأصل: «الشيء».

(٢) انظر: «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٥٩.

(٣) في الأصل: «ففي».

(٤) «الكافي» ج ١، ص ١٦٢، ح ٣.

(٥) في الأصل: «مشاءة».

(٦) في الأصل: «شاء».

فتأمّل، والكلام معه في الشق التالي المطابق لقوله: (شاء ولم يأمر).

ثم ذكر له توجيهاً آخر أيضاً.

ثانيها: وهو أنّ معنىٰ: (أمر الله ولم يشأ) هو: أنه أمر بشيء ولم يرد تعلّق علمه بوقوع ذلك الشيء، لعلمه بعدم وقوعه، ومعنىٰ قوله: (وشاء ولم يأمر) أنّه أراد تعلّق علمه بوقوع شيءٍ لعلمه بوقوعه، ولم يأمر بذلك الشيء، لأنه يكرهه[١].

وهذا أضعف، إذ التعلّق حادث، وهو وقوع المعلوم، ففي الأول إذا لم يشأ تعلّق علمه بذلك فلم يشأ إحداثه، فعاد إشكال الجبر علىٰ طريق إشكاله الذي استشكله، إذ [مشيئة][٢] عدم الوقوع مناف للأمر، وكذا مشيئة تعلّق العلم بالوقوع منافٍ للنهي، وكذا جعل المشيئة بمعنىٰ العلم، ومعنىٰ (أمر ولم يشأ)، أي: لم يعلم وقوع ذلك الشيء ـ الأمر ـ لعلمه [بعدم][٣] وقوعه، فلا يتعلّق بوقوعه، مع أن ظاهر الروايات ومنطوقها: أنّ المشيئة غير العلم، كما سمعت في باب الإرادة[٤] من حديث المروزي[٥] وغيره، وأحاديث الخصال[٦] السبع وغيرها، وحديث [الثناي] في باب البداء وغيرها. فدع التعسّفات واتبع ما أوضحناه لك سابقاً، حتىٰ إنّه لمّا أسند الأمر علىٰ بعضٍ حملَ هذه الأحاديث علىٰ التقية، وليس فيها ما هو موافق لا للجبري ولا للمفوّض المعتزلي، كما هو ظاهر للمتدبّر.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن أبي الحسن ﷺ، قال: إنّ لله إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم وإرادة عزم، ينهىٰ وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء، أوَ ما رأيت أنّه نهىٰ آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة، وشاء ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالىٰ، وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق، ولم يشأ أن يذبحه، ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالىٰ﴾.

---

(١) انظر: «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٦١.

(٢) في الأصل: «مشيئته».

(٣) في الأصل: «لعدم».

(٤) «هدي العقول» المجلد الخامس، باب الإرادة.

(٥) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٨٦، ح ١.

(٦) الباب السابق من هذا المجلد.

أقول: في البحار، نقلاً عن فقه الرضا[١] عليه السلام: سُئل أمير المؤمنين عليه السلام عن مشيئة الله وإرادته، فقال عليه السلام: (إنّ لله مشيئتين: مشيئة حتم ومشيئة عزم، وكذلك إنّ لله إرادتين: إرادة حتم وإرادة عزم، إرادة حتم لا تخطئ، وإرادة عزم تخطئ وتصيب، وله مشيئتان: مشيئة يشاء، ومشيئة لا يشاء، ينهىٰ وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء)[٢].

وإذا جرىٰ القسمان في المشيئة والإرادة، جرىٰ فيما بعدهما من الخصال السبع لأنها بعد، أمّا علمه تعالىٰ فلا يجري فيه القسمان، لأنه عين ذاته، فلا عرضية فيه، ويلزم من فسّرها به ذلك، وأُريد به المعلول، فلا عينية، لأنه نفس المشيئة، وما بعدها من [المثابت] ولا يلزم من جعل الذاتي والعرضي أن يكون في علمه تعالىٰ ذلك، فيكون: إمّا بعد الماهية الموجودة عرضاً بالعرض، لا تقسيم المشيئة إنّما هو من جهة نفسها، والمعلولية بحسب الذات في إرادته تعالىٰ، والصفة بالنسبة لإرادته. أمّا بالنسبة له تعالىٰ فلا كيف، وإرادة وجود الماهية -إذا قلنا- عرضاً. [و] إمّا بإرادة الوجود كانتا واحدة بالنسبة له.

فاندفع هنا إشكال قوي مشهور أفرده الداماد مع إشكالات في رسالة مفردة، وأحال جواب كلّ علىٰ موضع من كتبه، وقد أشرنا للإشكال، بل هو [ممنوع][٣].

نعم، هو قوي الورود علىٰ تقدير جعل المشيئة عين [الـ]علم الذاتي، وتعدّ [من][٤] عرضية العلم وكسبيته. وما [استُدفع][٥] به -كما هو مشهور- ضعيف، [و] قد عرفت سابقاً في غير موضع[٦] معنىٰ المشيئة الذاتية ومعنىٰ العرضية، وكذا الإرادة، والفرق بين المشيئة والإرادة، وستعرف الفرق في رواية يونس[٧] الآتية في الجبر، وأنّ العرضية لتتميم الجبرية، وإلّا انتفىٰ الاختيار وفائدة الطاعة، بل لا تتحقق، ولا استحق ثواباً علىٰ ترك المعصية، ولا محمدة لعدم القدرة، فكانت المعصية مشاءة بالعرض، فجامعت السخط ذاتاً، والأمر مع العلم بعدم الوقوع من المأمور، إذ مدار التكليف علىٰ الاختيار واستجماع القوة الصالحة لهما، وحصول الصارفين والبيان.

وجميع ذلك واقع؛ فالله تعالىٰ شاء الأمر بالشيء، وشاءه مشيئة محبة ورضاً وقضاء لما

---

(١) «الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام» ص ٤١٠، بتفاوت.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٥، ص ١٢٤، ح ٧٣ بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «متنوع».

(٤) في الأصل: «عن».

(٥) في الأصل: «سندفع».

(٦) انظر: «هدي العقول» ج ٥، مقدمة باب الإرادة.

(٧) هي الرواية الرابعة من باب الجبر والقدر، من هذا المجلد.

علم بالمشيئة، حتم لفعله واقتدار، واختيار لأفعالهم، فصحّ الأمر بالطاعة حينئذٍ، إذ لو كانت حتماً لما صلح أمر المطيع بها، ولما كانت قوته وآلته صالحة للطاعة والمعصية، وشاء نفس الأمر بالشيء مشيئة محبة ورضاً، كما في أمر إبليس، وشاء أن لا يقع لا مشيئة محبة ورضاً، إذ هذه المشيئة عرضية لتكميل [خيريته][1] الأولىٰ لا ذاتاً، فصحّ مجامعتها للأمر والتكليف؛ لاستجماع الاختيار والآلة الصالحة.

فأفعال العباد لا تقع إلّا بمشيئة ذاتية أو عرضية، ولا يشاء الله فعلاً من أحد ـ أو ترك أمر ـ مشيئة حتم؛ وإلّا لوقعت، ولم يمكن المأمور مشيئة تخالف مشيئته مشيئة الله، فنهىٰ آدم عليه السلام وشاء مشيئة عرضية، وأمر إبراهيم عليه السلام أمر محبة واقتدار، وشاء أن لا يكون مشيئة اختيار.

واعلم أنّ المشيئة الحتمية والعزمية يجريان في أفعاله وفي أفعالنا بوجهٍ.

أمّا في أفعاله فقد عرفت في غير موضع أنّ مشيئته تعالىٰ هي نفس الإحداث لا غير، فهي معلولة، قائمة به قيام صدور ومعلوليّة، لا قيام صفة وموصوف، لا بالعروض ولا بالعينية.

فإرادته الحتمية: هي ما تعلّقت بإيجاد المعلول الأوّل المبدَع، بل هي نفس الإبداع، كما في رواية عمران الصابي[2] منطوقاً، وغيرها منطوقاً ومفهوماً، كما سمعت: (**إرادته إحداثه لا غير**)[3] وكذا سائر المبدعات.

وإرادته العرضية[4] الغير الحتمية: في المكوّنات العنصرية، وهو ما يصحبها من التشويهات الخلقية ـ الزيادة والنقصان الخلقية ـ حيث حصلت من ترك مستحبات، أو فعل مكروه في وقت جماع، أو ترك تسمية، أو غير ذلك ممّا عدّده الشارع، ممّا يستحب فعله ويكره فعله عند الجماع وبعد، كما شُرح في كتب الفروع.

وحينئذٍ فيكون دخول هذه في التكوين عرضاً واختياراً، وليست بمرادة لله ذاتاً، وذلك لتوقّفها علىٰ شروط من الإنسان ذي الشهوتين والداعيين. وكذلك مشيئة [الله تعالىٰ]

---

(١) في الأصل: «خيرته».

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٣، ح ١؛ «التوحيد» ص ٤٣٥، ح ١.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٠٩، ح ٣؛ وسبق في «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة، ح ٣، بتفاوت يسيراً جداً.

(٤) لعلّه أراد إرادته العزمية.

لإيجاد الجهل الذي أُعطي فأدبر، وعرف فاستحبّ العمىٰ، وهو الجهل المركّب، مشيئته بالعرض، لتتميم إيجاد العقل وقواه، إذ لا يتحقق خلق العقل واختياره وكمال الطاعة إلّا بذلك، فخلق الجهل خلف العقل، فهو ضدّه، فيكون مراداً عرضاً.

وأمّا في أفعالنا: فمن كانت مشيئته توافق مشيئة الله الكلّية الذاتية دائماً، كالمعصوم عليه السلام، فلا شكّ ـ حينئذٍ ـ في [تطابق][1] المشيئتين، [فلك][2] ـ حينئذٍ ـ أن تقول: هي مشيئة حتم، وفعلهم فعله، لكمال المطابقة. هذا بمقام الإمامة، وبمقام البيان لا مشيئة لهم، وبمقام المعاني هي مشيئتهم، فتدبّر.

فصحّ قول: (مشيئة حتم)، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ ﴾ الآية[3]؛ أسنده له أولاً لظهوره به، ونفاه عنه آخراً، لمطابقته لإرادته الذاتية، فهو منه، وقال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ ﴾[4] وقال تعالىٰ: ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾[5].

وقال الحسين عليه السلام: (شاء الله أن يراني قتيلاً، وشاء الله أن يراهُنّ سبايا)[6] لمّا سُئل عليه السلام عن خروجه والحرم، والروايات الدالة علىٰ ذلك متواترة معنىً.

أمّا من خالفت إرادته أمر الله، وعمل المعاصي ـ وهو كثير ـ فإرادة الله فيه إرادة عزم واختيار، وهي المشيئة العرضية، وهي مطابقة لمشيئته تعالىٰ العرضية الكونية، المخلوقة من سائر الذاتية، لأنّ المعاصي من فاضل الجهل المركّب وجنوده، وهو المشاء عرضاً كما عرفت، فينهىٰ وهو يريد، [لا إرادة][7] حتم واضطرار.

وصحّ قول الصادق عليه السلام: (إنّ الله خلق أفعال العباد خلق تقدير، لا تكوين وإيجاد)[8] وما ستسمع من الروايات الدالة علىٰ أنّ الله خالق الشرّ وأجراه علىٰ يدي من أبغض[9]، ولكن

---

(١) في الأصل: «مطابق».
(٢) في الأصل: «فلذلك».
(٣) «الأنفال» الآية: ١٧.
(٤) «الفتح» الآية: ١٠.
(٥) «التوبة» الآية: ١٤.
(٦) «اللهوف في قتلىٰ الطفوف» ص ٤٠؛ «بحار الأنوار» ج ٤٤، ص ٣٦٤، بتفاوت.
(٧) في الأصل: «لإرادة».
(٨) «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ١٢٥، ح ١، وفيه عن الرضا عليه السلام: (وإنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ خلق تقدير، لا خلق تكوين).
(٩) انظر: «الكافي» ج ١، ص ١٥٤، باب الخير والشر، بالمعنىٰ، وسيأتي الباب في هذا المجلّد.

ليس خلقاً ذاتياً، ولا إجراءً قهرياً اضطرارياً، وعدم منافاة ذلك للعقاب والسخط، وما سمعت وستسمع من أنّ الأشياء مخلوقة بمشيئته[1]، وما ورد عنهم عليهم السلام: (لا يكون في ملكه إلّا ما يشاء)[2]، وفي خطبة الأشباح: (وإنما صدرت الأمور عن مشيئته)[3].

وفي دعاء السجاد عليه السلام إذا عرضت مهمة، أو نزلت به ملمة أو عند الكرب: (ومضت علىٰ إرادتك) أي مطلق الإرادة (الأشياء) خيرها وشرّها (فهي بمشيئتك دون قولك مؤتمرة)، كما في آدم عليه السلام والشجرة وإبليس، فتجامع الأمر كما سمعت: (وبإرادتك دون نهيك) القولي (منزجرة)[4] كما في إبراهيم عليه السلام، لعدم المشيئة الحتمية في الموضعين كما سمعت، وما ماثل ذلك من كلماتهم وأدعيتهم وخطبهم فافهم، وزن بالاستقامة، وضع كلّاً موضعه.

تنبيه: ما تضمنته هذه الرواية ـ من كون الذبيح إسحاق عليه السلام، خلاف المشهور، روايةً وفتوىً.

ففي العياشي عن الصادق عليه السلام أنه سُئل: كم كان بين بشارة إبراهيم بإسماعيل وبين بشارته بإسحاق؟ قال: (كان بينهما خمس سنين، قال الله تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾[5] يعني: إسماعيل، وهي أول بشارة بشّرها الله إبراهيم في الولد، ولمّا ولد له إسحاق من سارة، وبلغ إسحاق ثلاث سنين، أقبل إسماعيل إلىٰ إسحاق، وهو في حجر إبراهيم، فنحّاه وجلس في مجلسه، فبصرته سارة، فقالت: يا إبراهيم، ينحّي ابن هاجر ابني من حجرك ويجلس هو مكانه! لا والله لا تجاورني وابنها في بلد، فنحّهما عني.

وكان إبراهيم مكرماً لسارة، يعزّها ويعرف حقّها، لأنها من ولد الأنبياء، وبنت خالته، فشقّ ذلك علىٰ إبراهيم واغتمّ لفراق إسماعيل، فلمّا كان في الليل أتاه آتٍ من ربّه، فأراه الرؤيا في ذبح ابنه إسماعيل بموسم مكة، فأصبح إبراهيم حزيناً للرؤيا التي رآها.

فلمّا حضر موسم ذلك العام حمل إبراهيم هاجر وابنها إسماعيل في ذي الحجّة من أرض

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة، ح ٤.

(٢) «التوحيد» ص ٣٤٣، ح ١٢ وفيه: (شاء أن لا يكون في ملكه شيء إلّا بعلمه).

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ٩١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ٥٩، دعائه إذا عرضت له مهمة أو نزلت به مُلمّة وعند الكرب.

(٥) «الصافات» الآية: ١٠١.

الشام، فانطلق بهما إلىٰ مكة ليذبحه في الموسم، فبدأ بقواعد البيت الحرام فرفعها، وخرج لمنىٰ نقضىٰ مناسكه، ثم رجع إلىٰ مكة إلىٰ الطواف، فلمّا صارا في المسعىٰ، قال لابنه إسماعيل: يا بني إنّي أرىٰ في المنام أنّي أذبحك في الموسم عامي هذا، قال: يا أبت افعل ما تؤمر)[١] الحديث.

وعنه عليه السلام أنه سُئل عن صاحب الذبح، فقال: (هو إسماعيل)[٢].

وعن الباقر عليه السلام مثله[٣]، والقمي[٤] عن الصادق عليه السلام مثله، وفي الكافي[٥] أيضاً، في الفروع روايات دالة علىٰ أنه إسماعيل عليه السلام.

بمعنىٰ أن ذبح ولده بيده (ليرجع إلىٰ قلبه ما يرجع إلىٰ قلب الوالد الذي يذبح أعزّ ولده عليه، فيستحق أرفع درجات المصابين، فأوحىٰ الله تعالىٰ إليه: يا إبراهيم، من أحبّ خلقي إليك ؟ قال: يا ربِّ ما خلقت خلقاً أحبَّ إليَّ من حبيبك محمد صلى الله عليه وآله، فأوحىٰ الله إليه: يا إبراهيم، هو أحبّ إليك أم نفسك؟ قال: بل هو أحب إليَّ من نفسي، قال: فولده أحب إليك أم ولدك؟ قال: بل ولده، قال: فذبحُ ولدِه ظلماً علىٰ يدي أعدائه أوجع لقلبك، أو ذبح ولدك بيدك في طاعتي؟ قال: يا رب بل ذبح ولده ظلماً علىٰ يدي أعدائه أوجع لقلبي، قال: يا إبراهيم فإنّ طائفة تزعم أنها من أمّة محمد صلى الله عليه وآله ستقتل الحسين عليه السلام من بعده ظلماً وعدواناً، كما يذبح الكبش، ويستوجبون بذلك سخطي.

فجزع إبراهيم عليه السلام لذلك، وتوجّع قلبه، وأقبل يبكي، فأوحىٰ الله عزّ وجلّ إليه: قد فديت جزعك علىٰ ابنك إسماعيل لو ذبحته بيدك بجزعك علىٰ الحسين عليه السلام وقتله، وأوجبت لك أرفع درجات أهل الثواب علىٰ المصائب، وذلك قول الله تعالىٰ ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾[٦])[٧]. ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم.

وسُئل عليه السلام [أبو الحسن الرضا] عن معنىٰ قول النبي صلى الله عليه وآله: (أنا ابن الذبيحين) قال: (يعني: إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وعبد الله بن عبد المطلب)... الحديث.

---

(١) انظر: «مجمع البيان» ج٨، ص٥٨٦؛ «بحار الأنوار» ج١٢، ص١٣٦، عنه بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مجمع البيان» ج٨، ص٥٨٧؛ «بحار الأنوار» ج١٢ ص١٣٧.

(٣) «مجمع البيان» ج٨، ص٥٨٧؛ «بحار الأنوار» ج١٢ ص١٣٧.

(٤) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج٢، ص٢٢٨.

(٥) «الكافي» ج٤، ص٢٠٧، ح٩؛ ج٦، ص٣١٠، ح١ - ٢.

(٦) «الصافات» الآية: ١٠٧.

(٧) «الخصال» ج١، ص٥٨، ح٧٩، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

ثم قال: (والعلّة التي من أجلها رفع الذبح عن إسماعيل هي العلّة التي من أجلها رفع الذبح عن عبدالله، وهي كون النبي ﷺ من صلبهما)[١].

وفي الكافي عنه عليه السلام: (لو خلق الله عزّ وجل مضغةً هي أطيب من الضأن لفدىٰ بها إسماعيل عليه السلام)[٢].

وفي الفقيه: أنه عليه السلام سُئل عن الذبيح: من كان؟ فقال: (إسماعيل عليه السلام؛ لأن الله عزّ وجلّ ذكر قصته في كتابه، ثم قال: ﴿ وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴾[٣]).

قال: «وقد اختلفت الروايات في الذبيح، فمنها ما ورد بأنه إسماعيل، ومنها ما ورد بأنه إسحاق عليه السلام، ولا سبيل إلىٰ ردّ الأخبار متىٰ صحّ طرقها، وكان الذبيح إسماعيل عليه السلام، لكن إسحاق عليه السلام لمّا ولد بعد ذلك تمنىٰ أن يكون هو الذي أُمر أبوه بذبحه، وكان يصبر لأمر الله عزّ وجل ويسلّم له كصبر أخيه وتسليمه، فينال بذلك درجته في الثواب، فعلم الله عزّ وجلّ ذلك من قلبه، فسمّاه الله بين ملائكته ذبيحاً، لتمنيه لذلك».

قال: «وقد ذكرتُ إسناد ذلك في كتاب النبوة متصلاً بالصادق عليه السلام»[٤].

وقال ملّا محسن الكاشاني في الصافي: «ويؤيد هذا أنّ البشارة بإسحاق كانت مقرونة بولادة يعقوب، فلا يناسب الأمر بذبحه مراهقاً»[٥].

أقول: وما ذكره في الفقيه من حمل رواية إسحاق علىٰ ذلك قوي، مع أنّ رواية إسماعيل عليه السلام أكثر وأصح وأوفق بالكتاب، وبالقصة التي اتّفق علىٰ نقلها المخالف والمؤالف، والمناسب لفداء إسماعيل عليه السلام بالحسين عليه السلام، فإنّه من نسله الحسّي، فتأمّل، وفي تأييد الكاشاني ما لا يخفىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن فضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: شاء وأراد، ولم يحبّ ولم يرض﴾.

---

(١) «الخصال» ج١، ص٥٦ – ٥٧، ح٧٨، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج٦، ص٣١٠، ح١. (٣) «الصافات» الآية: ١١٢.

(٤) «الفقيه» ج٢، ص١٤٨، ذيل ح ٦٥٥. (٥) «التفسير الصافي» ج٤، ص٢٧٧.

أقول: مرّ شرحه في ثاني الباب، وهذا يبطل الجبر ـ وإلّا لم يصح: لم يرض ويحب ـ والتفويض، وإلّا لم يصحّ عموم: (شاء وأراد) فالمراد بهما مطلق المشيئة والإرادة، لا الذاتية خاصة، ولا العرضية خاصة.

قوله: ﴿شاء أن لا يكون شيء إلّا بعلمه، وأراد مثل ذلك، ولم يحبّ أن يقال: ثالث ثلاثة، ولم يرض لعباده الكفر﴾.

أقول: قد عرفت وسيأتي اتّحاد المشيئة والإرادة، ولذا فسّرهما بمعنىً واحد، وقوله: (شاء) يشمل الذاتية والعرضية، وعلمه الذاتي سابق المشيئة وغيرها، وإن أريد بالعلم المعلوم فحادث، هي من مراتبه، وعلىٰ كلٍّ: لا دلالة فيه علىٰ أنه معنىٰ مشيئته العلم، فهو مع ظهور الفرق غير نافع كما قيل، ومرّ بيان[1] ذلك فراجعه.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: قال الله تعالىٰ: ابن[2] آدم، بمشيئتي كنتَ أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء﴾.

أقول: قد عرفت معنىٰ المشيئة والحتمي منها والعزمي.

وفي التوحيد: (يا بن آدم)[3].

فلا يقع شيء إلّا بمشيئة الله، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[4].

قوله: ﴿وبقوتي أدّيتَ فرائضي﴾.

أقول: لا بقوةٍ منك، فلا حول لنا عن المعصية، ولا قوة لنا علىٰ الطاعة إلّا بالله، وهذه قوة حادثة وحصلت بالقديمة، أي الذات، بما أوجدها ومكّنها وأقدرها، ولم يردّه عنها،

---

(١) «هدي العقول» ج ٥، باب الإرادة.

(٢) في المصدر: «يا بن».

(٣) «التوحيد» ص٣٣٨، ح٦.

(٤) «الإنسان» الآية: ٣٠؛ «التكوير» الآية: ٢٩.

فيكون الخير منه وله، وإنّما استحقّ العبد الثواب لظهوره به، ويصحّ أنه الفاعل، وفعله بمشيئة الله وقدره وقدرته، ولا يكفي ذلك في وجود الفعل حتىٰ يقال: إنّ الله أوجد الفعل في العبد، أو مع فعل العبد، والأحكام تلحق الصور، وما سبق كالمادة، وهي صالحة لهما، فتأمّل، وستأتي زيادة بيان في المنزلة.

قوله: ﴿ وبنعمتي قويت علىٰ معصيتي ﴾.

أقول: النعمة: تشمل النِعم الظاهرة ـ كالحواس والأموال والجاه وغير ذلك ـ والباطنة كالعقل، [وقواه][1] وغير ذلك؛ وكذلك القوة، فلا قوة لك منك، فبنعمة الله وقوته الموهَبة لنا منه للخير والطاعة عصيناه، وتقوّينا بها علىٰ معصيته، لكون القوة والآلة صالحة للطاعة، ولا محمدة ولا اختيار، فتكون المعصية بالوجود الذي هو منه تعالىٰ ذاتاً ومن العبد، ولا يخفىٰ ما في ذلك من التقريع للعبد والتوبيخ له، وأنّ عمله ذلك منافٍ لمقتضىٰ فطرته و[ما] خلق لأجله وجعل مختاراً له، فتكون المعصية به لا منه، فتكون مرادة بالعرض، وتارة يعبّر عنها بخلق الآلة والقوة، وتارة بالتخلية والخذلان.

قوله: ﴿ جعلتك سميعاً بصيراً [قوياً][2] ﴾.

أقول: مختاراً جامعاً بأصل إيجاده وفطرته، وهي التي فطر الناس عليها، وجميع طرق الاكتساب ترجع إلىٰ هاتين [القوّتين][3]، ولهذا ذُكرا لله خاصةً، وقال تعالىٰ: ﴿ لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[4].

والمراد: أنك مخلوق في أحسن تقويم وأحسن إنشاء، إذ لا يُوجد الله [شيئاً][5] إلّا علىٰ أحسن ما يكون وما يمكن في شأن ذلك الشيء، وبحسب احتمال تلك الأشياء، قال تعالىٰ: ﴿ يُسقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ﴾ الآية[6] ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ

---

(١) في الأصل: «وقوله».
(٢) في الأصل: «مستمعاً».
(٣) في الأصل: «القولين».
(٤) «السجدة» الآية: ١٣.
(٥) في الأصل: «مشيئا».
(٦) «الرعد» الآية: ٤.

مَاءً فَسَالَت أَودِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾[1] وهو سرُّ التبعيض في قوله تعالىٰ: ﴿ وَآتَاكُم مِن كُلِّ مَا سَأَلتُمُوهُ ﴾[2] فيكون مختاراً، ولابدّ وأن يكون للمختار داعيان وقوة صالحة لهما، وإلّا لم يكن مختاراً ولم يحسن تكليفه.

قوله: ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئةٍ فمن نفسك ﴾.

أقول: إذ للمخلوق اعتباران: اعتبار من نفسه، واعتبار من ربّه، أي رأيه من فعله ومشيئته، لا من ذاته، وهو شيء متحقّق بالاعتبار الثاني، وهو الذي منه نودي، قال تعالىٰ: ﴿ وَنَادَينَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الأَيمَنِ ﴾[3]، ﴿ وَلَا يَلتَفِتْ مِنكُم أَحَدٌ ﴾[4] فجميع الحسنات من الله، وبالاعتبار الأول ظهر بالوجود، وهو في نفسه لا شيء، فلا تأمر النفس إلّا بالسوء، إذ ظهورها ظهور عرضي، والشرور في نفسها أعدام، فجميع صفات النفس منها ولها وهي مجتثّة، كما أنّ الكلمة الطيبة ثابتة متأصلة؛ لأنها من الوجود ولازمة المجعول ذاتاً من الله، وهو لا يقع لجوده ومدده، إذ لا [بخل][5] فيه بوجهٍ.

قوله: ﴿ وذاك أنّي أولىٰ بحسناتك منك، وأنت أولىٰ بسيّئاتك منّي ﴾.

أقول: لما بيّن عليه السلام اختيار العبد، وأنّ معصيته بنعمته وقدرته المخلوقة فيه للخير، وأن الحسنة منه والسيئة من العبد، فكأنّه [يرد ما][6] قيل، وهو أنه كيف يكون كذلك، والمعصية بالقوة والنعمة، كما أنّ الطاعة بهما، فكيف الفرق؟

وأجاب عليه السلام بأنّ الله أولىٰ بالحسنة، إذ هي لازمة الوجود ولأجلها القوة والنعمة، وكلٌّ مُيسّر لما خلق لأجله، وهو العبادة والطاعة، حيث جُعل مختاراً جامعاً، فتكون الحسنة منه ذاتاً؛ لذاتية الجعل في الوجود، من غير وصول المفاض المفيض ـ كما يزعمه أهل وحدة الوجود ـ فهي أولوية لما تُجلّىٰ له به في مقامه، ففي مقام الأزل لا اقتضاء له إلّا في مقامه،

---

(١) «الرعد» الآية: ١٧.
(٢) «إبراهيم» الآية: ٣٤.
(٣) «مريم» الآية: ٥٢.
(٤) «هود» الآية: ٨١.
(٥) في الأصل: «يخل».
(٦) في الأصل: «يردّها».

ومقام الاقتضاء من ملاحظة الاقتضاء، ومردّهما لفعله، فهما من أحكام الإمكان، ولتطابق الإرادتين، ولأنّ حقيقة الكمال منه أبداً، فهو فرع، ومفيض الكمال أولىٰ به علىٰ وجه، فهو لازم فعله، فيكون هو أولىٰ بالحسنة من العبد، إذ المفتقر بطبعه مطلقاً ـ في كماله الذاتي والثانوي له ـ ليس أولىٰ بالكمال.

وإنّما استحق الثواب لظهور الكمال الثانوي ـ والآيات الدالة علىٰ الواجب وصفاته ـ بالعبد، ولذا قال عليه السلام في الحسنة: (أولىٰ)، فأثبتَ دخلاً في الجملة للعبد، ولكنها مرجوحة، ولذا كان إحسانه تفضّلاً، ولكن لا ينافي الاستحقاقي، فإنّه مصرّح به في آياتٍ كثيرة وروايات، وعليه مبنىٰ التكليف، فتدبّر، وليس هنا موضعها.

والعبد أولىٰ بالسيئة لأنها في الحقيقة عدم، أي لا شيء، [لا أنّ][1] هنا مفهوماً عدمياً، وإلّا لكان وجودياً، وفي مقامها ـ بظهورها من سائر [الفعل][2] ـ لها وجود ذاتي، ولكنها ظهرت بالوجود، وظهورها ـ حينئذٍ ـ للمشاركة ولتكميل طريق الخير وآلته، فكان العبد أولىٰ، واستحقّ العقاب علىٰ عمله، مع ظهور المشاركة من لفظ الأُولوية، فالمعصية منه وبالله، ولكن ليس كونها بالله من تمام قابليتها، بل من تمام قابليته الطاعة، فأُريدت عرضاً، وما بها من العبد ليس مجعولاً أولاً وذاتاً، وليس بالله في المعصية من العبد، كآلاته مثلاً، والتخلية والاختيار والمشيئة وغير ذلك، وإلّا لزم التفويض، وكان قاهراً لله تعالىٰ.

وتمام المعصية من العبد [فتتحقق][3] المشاركة، لكن مشاركة لا تقتضي مشاركة في نفس الفعل، حتىٰ يكون الله تعالىٰ يلحقه شيء من القبيح، لأنه تعالىٰ إنّما خلق الآلة والمشيئة والصحة، لتماميّة الطاعة وللطاعة، فلزم كونها جامعية صالحة كما مرّ، وإنّما اختلفت المشيئة لاختلاف مركبها وما ظهر بها، إذ هي نفس الايجاد، فلا تقدم لها عليه، والموجود له اعتبارٌ من نفسه، واعتبارٌ من ربه بجهة فعله.

فإذن الطاعة بإذن الله تعالىٰ ومنه، والمعصية به ومن العبد، كما أوضحت لك في غير موضع، فظهرت الأُولوية والمشاركة فيهما، كما يقتضيه لفظ الأُولوية، وانتفىٰ الظلم والجور منه، وعدم دلالة هذه المشاركة علىٰ [أولويته][4] تعالىٰ في ذات الفعل، إذ ليس

---

(١) في الأصل: «لأن».

(٢) في الأصل: «العقل».

(٣) في الأصل: «فتحقق».

(٤) في الأصل: «اولو».

قدرتان ومشيئتان متباينتان وقع الفعل بهما، كما هو رأي الأسفرائيني[١].

فتدبر وامشِ في الظلمات بدليل من أوليائه، واعتبر بمثال يظهر لك، مثلاً: ضياء المستنير بالشمس، لا تقول: إنّه أولىٰ به من الشمس جزماً، بل هي أولىٰ به، لأنه ظهر بفعلها، وتقول: ظهور الدلالة حصل بالمستنير، فله وجه دلالة، ولكن ذلك الظهور له به أولىٰ من ذا وأقهر، فهو أولىٰ به، وإن كان له جهة مشاركة من جهة الظهور وقبوله له.

وتقول في الظلّ الذي هو كالمعصية: الجدار أولىٰ به لا الشمس جزماً، وتقول: هو منه لا منها، وإن كان ظهوره بها بفاضل نورانيته الشاملة لهما، ولهذا لولا استنارته في الجملة بالنور، ولو بجهة المعاكسة، ما ظهر الظل، ولا يقال: استنارته في الجدار، والفرق بين الجهتين ظاهر، وصحّ ما من الجدار بأمور اقتضت حين الجعل من نفس الجعل، فتدبّر فيما سبق، فبه يتّضح لك وجه المسألة من المثال.

وقال الشارح ﷺ: «(أني أولىٰ بحسناتك منك) لصدورها عنك بقوتي التي أودعتها فيك اختياراً وامتحاناً، وتوفيقي ولطفي بك تفضّلاً وإحساناً.

(وأنت أولىٰ بسيئاتك مني) لصدورها عنك علىٰ وفق عنايتك وإرادتك، ومقتضىٰ مشيئتك وقدرتك.

وفي لفظ: (أولىٰ) وإضافة الحسنات والسيئات إلىٰ المخاطب إشعار بأنّ الحسنات والسيئات كلّها مكسوبة للعبد، إلّا أنّ فعل الحسنات لمّا كان باللطف والتوفيق الخارجين عن الأمور المعتبرة في أصل التكليف، كان إسناده إليه تعالىٰ أولىٰ بهذا الاعتبار.

وفعل السيئات لمّا كان عن مجرد القوة التي هي مناط التكليف، مع شوق النفس إليه، من غير إعانة منه تعالىٰ عليه، كان إسناده إلىٰ الفاعل الحقيقي أولىٰ من إسناده إلى الفاعل بواسطة»[٢] انتهىٰ.

أقول: وقد سبقه غيره إلىٰ هذا التقرير أيضاً، إلّا أنه بظاهره ضعيف، فإنّ القوة المودعة صالحة لهما، وإلّا لبطل الاختيار.

وليس الطاعة متوقّفاً فعلها علىٰ لطف زائد، يفعل حين الطاعة، ولا يفعل ذلك مع

---

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» ج١، ص٣١٩ - ٣٢٠؛ «شرح المواقف» ج٨، ص١٤٧.

(٢) «شرح المازندراني» ج٤، ص٣٧٠، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

العاصي، وإلّا فلا محمدة للطائع، وإن كان للعاصي أن يقول: أنت يا رب لم تفعل بي ذلك اللطف الزائد المختص بالطائع، إذ لو [عملته][1] بي لطعت.

وفي السجادية: (وساوىٰ في التوفيق بين القوي والضعيف)[2].

والأولوية تقتضي أن يكون ذو الطاعة منه، وليس ذلك بيّناً في ظاهر عبارته، وإنّما العبد ظهورها به في مقامها التقييدي، بحركات وسكنات مصوّرة في الصلاة، وكذا في سائر الطاعات.

وكذا الكلام في [أولوية][3] السيئة، بل ظاهر كلامه فيها فرّع باب التفويض وقسّمه مع التقسيم، وهو أجلّ من ذلك، وإنّما الكلام معه علىٰ العبارة [معسراً] ليس كذلك، بل هو فيما قلناه قبلُ أصرح، فليس وجه التخصيص والأولوية والمشاركة فيهما، كما تقتضيه لفظ الأولوية، إلّا ما قلناه لك، وهو المفهوم من النص وعليه صريح البرهان، فاحتفظ عليه، ومن راجع المباحث السابقة، ظهر له ضعف قوله هنا، لكنه فرّعه عليه، فتدبّر.

وقال المجلسي في شرح الأصول هنا: «بيان للفرق، مع أنّ الكل مستند إليه ومنتهي به بالآخرة، وللعبد في الكل مدخل بالترتب علىٰ مشيئته وقواه العقلانية والنفسانية، بأنّ ما يؤدي إلىٰ الحسنات منها هو أولىٰ به سبحانه، لأنه من مقتضيات خيريّته سبحانه وآثاره الفائضة من ذلك الجناب، بلا مدخلية للنفوس إلّا القابلية لها، وما يؤدي إلىٰ السيئات منها أولىٰ بالأنفس، لأنها مناقص من آثار نقصها لا تستند إلّا إلىٰ ما فيه منقصة.

وقوله: (وذاك أنني لا أُسأل عمّا أفعل، وهم يُسألون) بيان لكونه أولىٰ بالحسنات، بأنّ ما يصدر ويفاض من الخير المحض، من الجهة الفائضة منه، لا يُسأل عنه ولا يؤاخذ به، فإنّه لا مؤاخذة بالخير الصرف، وما ينسب إلىٰ غير الخير المحض، ومَن فيه شرّية ينبعث منه الشرّ يؤاخذ بالشرّ، فالشرور، وإن كانت من حيث وجودها منتسبة إلىٰ خالقها، فمن حيث شرّيتها منتسبة إلىٰ منشأها وأسبابها القريبة المادية. هذا ما ذكره بعض الأفاضل في هذا المقام»[4].

{أقول:} لا يخفىٰ ما فيه من الرجوع إلىٰ الجبر أو التشريك، وعدم انصراح الأولوية بذلك، لإيجابها المشاركة وجهة أرجحية في النسبة، حتىٰ في الشرّية، وفيه نوع إجمال.

---

(١) في الأصل: «علمته».

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) في الأصل: «أولية».

(٤) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٦٣.

ثم قال ﷺ : «ويمكن أن يقال: كونه تعالىٰ أولىٰ بحسناته؛ لأنها بألطافه وتأييداته وتوفيقه، ويمكن أن يكون قوله ﷺ: (بقوتي) إشارة إلىٰ ذلك أيضاً، وللعبد مدخلية ضعيفة فيها بإرادته واختياره»[1].

أقول: لا خفاء في عدم ظهور الأولوية بذلك حين فعلها، كما يدلّ عليه الباء، وممّا سبق يظهر ما فيه.

قال ﷺ : «بخلاف المعاصي، فإنّها وإن كانت بالقدرة والآلات والأدوات التي خلقها الله فيه وله، لكنه لم يخلقها للمعصية، بل خلقها للطاعة، وصرْفها للمعصية موجب لمزيد الحجة عليه.

وأمّا خذلانه ومنع التوفيق فليس فعلاً منه تعالىٰ، بل ترك فعلٍ؛ لعدم استحقاقه لذلك، واختيار المعصية بإرادته وسوء اختياره، فظهر أنّ العبد أولىٰ بسيّئاته منه سبحانه.

وقوله: (وذاك أنني) يمكن أن يكون تفريعاً لا تعليلاً، أي: لأجل ما ذكر لا يُسأل سبحانه عن معاصي العباد، ولا يعترض عليه، وهم يُسألون، ولو كان تعليلاً يحتمل أن يكون المراد أنه لوضوح كمال علمه وحكمته ولطفه ورحمته، ليس لأحدٍ أن يسأله عن سبب فعله وحكمة التكاليف، والعباد لنقصهم وعجزهم وتقصيرهم يُسألون»[2].

{ أقول: } عدم ظهور الأولوية بما ذكره ظاهر أيضاً، لعدم ظهور المشاركة، وليس ما ذكره عدماً محضاً، بل إرادة عرضية.

قال الملّا الشيرازي هنا: «لأنّ نسبة القبائح إلىٰ المبادئ القريبة المزاولة لها أولىٰ من نسبتها إلىٰ المبادئ العالية، وإليه الإشارة بقوله: (وأنت أولىٰ بسيئاتك منّي)»[3] انتهىٰ مختصراً.

{ أقول: } ضعفه ظاهر، ولقائلٍ أن يقول: بل بالنسبة إلىٰ المبادئ العالية أولىٰ بقاهريتها للقريبة، فهي من العالية، فلا مشاركة وزيادة.

وقال أيضاً: «جاعل وجود الشيء ومبدعه أولىٰ بذات ذلك الشيء ومحاسنه، ولمّا مرّ سابقاً أنّ نسبة الشيء إلىٰ ذاته بالإمكان، وإلىٰ فاعله بالوجوب، وكلّما كان الفاعل أعلىٰ كان

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٦٣ – ١٦٤، بتفاوت يسير.

(٢) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٦٤، بتفاوت يسير.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٩٤، باختصار.

تأثيره أقوىٰ وأقهر في المعلول من القريب، واعتبر بالنور الشمسي إذا اجتمع مع الأنوار المتوسطة والضعيفة، فإنّها تضمحلّ، فكذا القوة الوجوبية القاهرة، لا تمكّن الوسائط الفاعلية في استقلال التأثير والإيجاد، وهو المشار له بقوله تعالىٰ: (وذاك أني أولىٰ بحسناتك منك)»[١].

{أقول:} ما فيه ظاهر ممّا سبق، وليس للممكن من ذاته اقتضاء حتىٰ الإمكان، ولا لوجوده وكماله تحقّق في الواجب الموجد، ومثاله غير مطابق، وليس كما قال فيه، لكن كلامه هنا وما سبق متفرّع علىٰ وحدة الوجود، وعدم الماهيات ورجوعها إلىٰ الأعيان الثابتة، وأنّ الممكن في نفس الأمر مركّب من وجوب خالصٍ وعدم خالص، ولا يخفىٰ بطلانه، فتدبّر.

قوله: ﴿ وذاك أنّني لا أُسأل عمّا أفعل، وهم يُسألون ﴾.

أقول: تعليل وبيان للأولوية، والإشارة إلىٰ أنّ ذلك لازم الحكمة ومقتضاها، فمن اعترض أو ردّ فقد كفر، والله لا يُسأل عمّا يفعل.

وقد عرفت الوجه في منشأ الأولوية وسببها، وبيان كونها علّة للأولوية؛ لأنه إذا لم يفعل القبيح بوجه أصلاً ـ ولا يمكن فيه ـ لم يُسأل، بل الواجب عدمه ولا قاهر له، فلا يُسأل، فيكون أولىٰ بالحسنة، وإلّا كان أولىٰ بها غيره، فيكون فوقه فيسأله. ونحن أولىٰ بالسيئة، وإلّا كانت فيه جهة قبح فيُسأل عنه، وليس كذلك، فغيره أولىٰ بها، لأنه لا يصح أن تكون فيه جهة قوة أو منافٍ للوجود.

فقصارىٰ التعبير هنا ـ لنفي الإمكان ـ أن نقول: كلّ ما أمكن في الواجب وجب، وكلّ ما وجب وُجِد [وجوداً واجبياً][٢]، فلو أمكن لوجب وجوباً ذاتياً.

{تنبيه:} إنّ هذه الآية* محكمة، لا شكّ فيها لأحدٍ، غير أنه اختلف في تنزيلها، فالأشاعرة النافون للغرض، والحسن والقبح العقليين، ولا خالق سواه، فلا يُسأل عن شيءٍ، إذ لا مالك غيره، فيتصرف فيه كيف يشاء، فيجوز أن يكلّف ما لا يطاق، أو يوجِد الشرّ في

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٩٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «وجود واجبي».

(*) يعني قوله تعالىٰ: ﴿لا يُسأل عمّا يَفعل وهُم يُسألون﴾. «الأنبياء» الآية: ٢٣.

العبد، فيعاقبه عليه، ويقول: أنت أولىٰ به، ويجوز أن يخلّد مثل محمد ﷺ في النار، وإبليس في الجنة! إلىٰ غير ذلك من الأقوال التي أعادت الجاهلية الأُولىٰ وزيادة، فنفوا الأسباب، وفطرة الوجود ظاهراً وباطناً بخلافه، وقالوا: كما لا علّة لفاعله، لا علّة لأفعاله، وهو قياس باطل، وينزّلون[1] هذه الآية علىٰ ذلك.

ولا خفاء أنّ بنفي الحسن والقبح العقليين ينتفي حسن التكليف، بل يقبح، ولزم إفحام أنبيائه عليهم السلام، ولو صحّ منه كلّ شيءٍ ما قال: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً ﴾[2] وقال: ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾[3] لحسن التفاوت والاختلاف وغيرهما منه تعالىٰ حينئذٍ.

وإمكان الشيء في القدرة الإمكانية لا يدل علىٰ وقوعه في القدرة الكونية، لوجود الصارف عنه ومنافاته للحكمة، فلا يقع أصلاً، والإمكان أعمّ من الوجود، وليس في ذلك تمسّك للأشعري.

ولو انتفيا عقلاً، ما لام في كتابه علىٰ ترك التدبّر، بل أمر به، ولما قبّح بعض الأشياء من غيره، أو من نسبتها له، ونافىٰ ذلك أحديّته.

ومعلوم أنّ نفي الأسباب إنكارٌ للمحسوس البديهي، والقول بأنها من قبيل [الداعي][4]، ساقط، وإلّا لوقعت بخلاف مجراها، ولم تقع إلّا معجزة، وهي من أعظم الأسباب أو من أسبابٍ خاصة.

والعجب منهم، فطرة الوجود [الكلّ][5] تثبت السبب وتصرّح به، وهم ينفونه، فإن كان هذا الارتباط والتوقّف الوجودي، فما معنىٰ السببي؟ إذ لا معنىٰ له إلّا هذا، إلّا أن يقال: عدمه هو السببي، أو يذكر له معنىً غير ذلك، وليس كذلك.

وأيضاً القول بأنّ أفعاله لا علّة [لها] تكذيب لقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[6] ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ الآية[7]، وغيرها ممّا يزيد علىٰ مائتي آية مشتملة علىٰ العلّة صريحاً.

---

(١) انظر: «التفسير الكبير» ج٢٢، ص١٣٤ – ١٣٥.

(٢) «النساء» الآية: ٨٢.

(٣) «الملك» الآية: ٣.

(٤) في الأصل: «المعادي».

(٥) في الأصل: «ولكن».

(٦) «الذاريات» الآية: ٥٦.

(٧) «الرعد» الآية: ١٧.

نعم، علّة صنعه صنعه، فلا تسلسل، ولا رجوع لذاتية ولا لقديم غيره، وعلىٰ قولهم يلزم العبث؛ لخلوه من العلّة الوجودية، والله تعالىٰ يقول: ﴿ ومَا خَلَقنَا السَّمَاءَ وَالأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا بَاطِلاً ﴾[1] ﴿ أَفَحَسِبتُم أَنَّمَا خَلَقنَاكُم عَبَثاً ﴾[2].

فإن قالوا: بل محكم متقن في أكمل ما يكون في الكون، ولا يصدر منه شيء إلّا كذلك.

قلنا: فإذن لابدّ وأن يشتمل علىٰ العلّة والغاية، وإلّا لم يكن كذلك، وتبطل أكثر فروعكم، ونفي الحسن والقبح [الشرعيين][3].

ولا يلزم مثبت الغرض الاستكمال، وهو منزّه، لأنه مخلوق له ومرجعه لصنعه، وهنا أغراض وسطية، وينتهي الكلّ لذاته انتهاء افتقار، بما ظهر لهم بهم، فأوجد؛ لعلمه بفقرهم، ولنقل حوائجهم إليه تعالىٰ، وهو غاية الغايات، لكن لا بذاته، وإليه تنتهي النهايات، ولا غرض خارج عن الصنع، وإلّا لزم الاستكمال، أو الدور، أو التسلسل، وجميع ذلك باطل.

ونقول أيضاً: كما أنه لا علّة له لا علّة لفعله ومفعوله مغايرة له، وأين هذا والغرض؟ ولو كان كقولهم كان وقوع السؤال كثيراً من الأنبياء عليهم السلام سفهاً، بل جهلاً قبيحاً. نعم، يقبح إذا وقع [إنكاراً لحكمة][4] أو تعنّتاً.

وعرفت أنه لا تمسّك لهم في الآية، إذ من القطعي أنه ﴿ لا يُسأَلُ عَمَّا يَفعَلُ ﴾[5] كما عرفت، بخلاف غيره؛ فإنّه محكوم عليه، ويفعل بقصدٍ وغيره، المتقن وغيره، بخلافه تعالىٰ، فإنّه لا يفعل إلّا المحكم المشتمل علىٰ علله وأسبابه، بقدر ما يمكن في ذلك الشيء ويسعه استعداده، فأين الآية وما قالوه؟

ولو تنزلت معهم، قلنا: نهاية ما يدل عليه ظاهر الآية أنه لا يُسأل عمّا يفعل، لا أنّ كل فعلٍ منه، أو يفعل كلّ شيءٍ، فهذا حديث آخر لا يدل عليه بذلك.

نعم، قوله: ﴿ وَهُمْ يُسأَلُونَ ﴾ عامّ لجميع أفعال غيره، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَقِفُوهُم إِنَّهُم مَسئُولُونَ ﴾[6]، أمّا دلالتها علىٰ نفي الغرض، وأنه يحسن منه كلّ شيءٍ فلا، {...} وأيّ دلالةٍ من الدلالات تدل عليه الآية؟ كما عرفت {...} أنه لولا تداول هذه الشبهة وتشبيهها علىٰ الجاهل ما جعلت معرضاً للخطاب والردّ، فهي أحطّ قدراً من ذلك، ولذا اختصرنا في الردّ

---

(١) «ص» الآية: ٢٧.
(٢) «المؤمنون» الآية: ١١٥.
(٣) في الأصل: «العقليين».
(٤) في الأصل: «الانكار الحكمة».
(٥) «الأنبياء» الآية: ٢٣.
(٦) «الصافات» الآية: ٢٤.

لوضوح بطلان أقوالهم وشبههم عند من له أدنىٰ بصيرة.

وفي العلل عن علي عليه السلام: (يعني بذلك خلقه أنه يسألهم)[(١)].

وفي التوحيد عن الباقر عليه السلام: أنه سُئل: وكيف لا يُسأل عمّا يفعل؟ قال: (لأنه لا يفعل إلّا ماكان حكمةً وصواباً، وهو المتكبّر الجبار والواحد القهّار، فمن وجد في نفسه حرجاً في شيء ممّا قضىٰ الله، فقد كفر، ومن أنكر شيئاً من أفعاله جحد)[(٢)].

وعن الصادق عليه السلام مثله بزيادة قوله: ﴿وهم يُسألون﴾، قال: (يعني بذلك خلقه، أنه يسألهم).

تنبيه: غير خفي من هذه الروايات ـ وكذا آخر مرويات البداء ـ حدوث المشيئة، وأنها نفس الإيجاد، وإن اختلف لفظ التعبير عن ذلك، وفي بعضها: (كانت المشيئة)[(٣)]، وأن العلم كافٍ في صدور الأشياء في مراتبها بما ظهر لها بها، وهذا ينافي كون المشيئة عين الذات، كما اشتهر علىٰ لسان الحكيم وكثير من العلماء[(٤)].

وتقسيم المشيئة إلىٰ معنيين: قديم وحادث، لا أثر له، وسمعت بطلانه عقلاً ونقلاً، ولزوم المفاسد من عينية المشيئة، وسمعت عنهم عليهم السلام: (فإرادته إحداثه لا غير ذلك)[(٥)] وعنهم عليهم السلام: (من زعم أنّ الله تعالىٰ لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد)[(٦)] في مقام البيان، والله المعين، وسيأتي مزيد بيان في باب الجبر والقدر، إن شاء الله تعالىٰ.

* * *

---

(١) «علل الشرائع» ج١، ص١٣٠، ح١، بتفاوت، وعنه في: «تفسير نور الثقلين» ج٣، ص٤٢٠، ح٣٧، باللفظ المذكور.

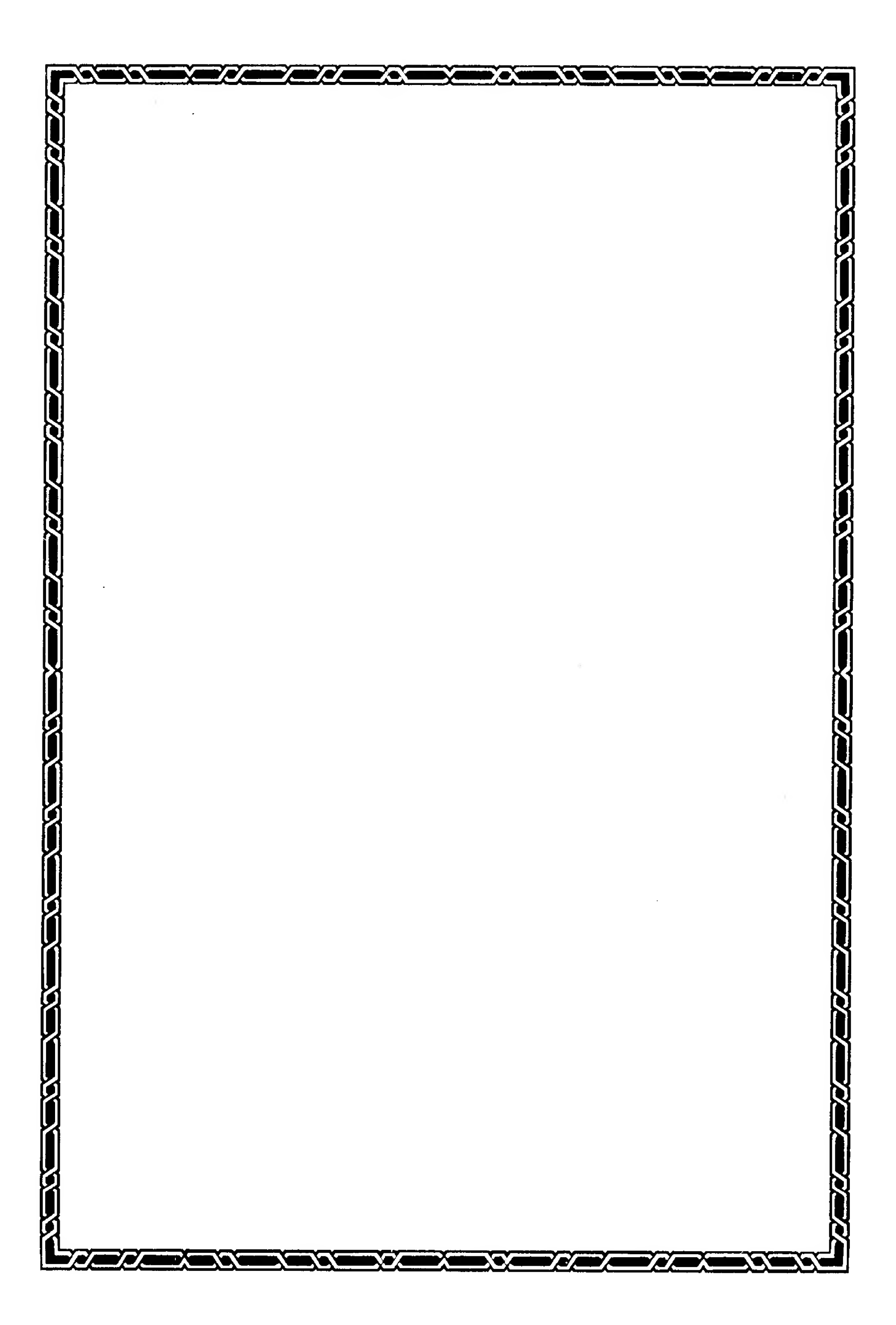
(٢) «التوحيد» ص٣٩٧، ح١٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الكافي» ج١، ص١٤٨، باب البداء، ح١٦.

(٤) مرّ عرض ذلك في المجلد الخامس من «هدي العقول» باب الإرادة.

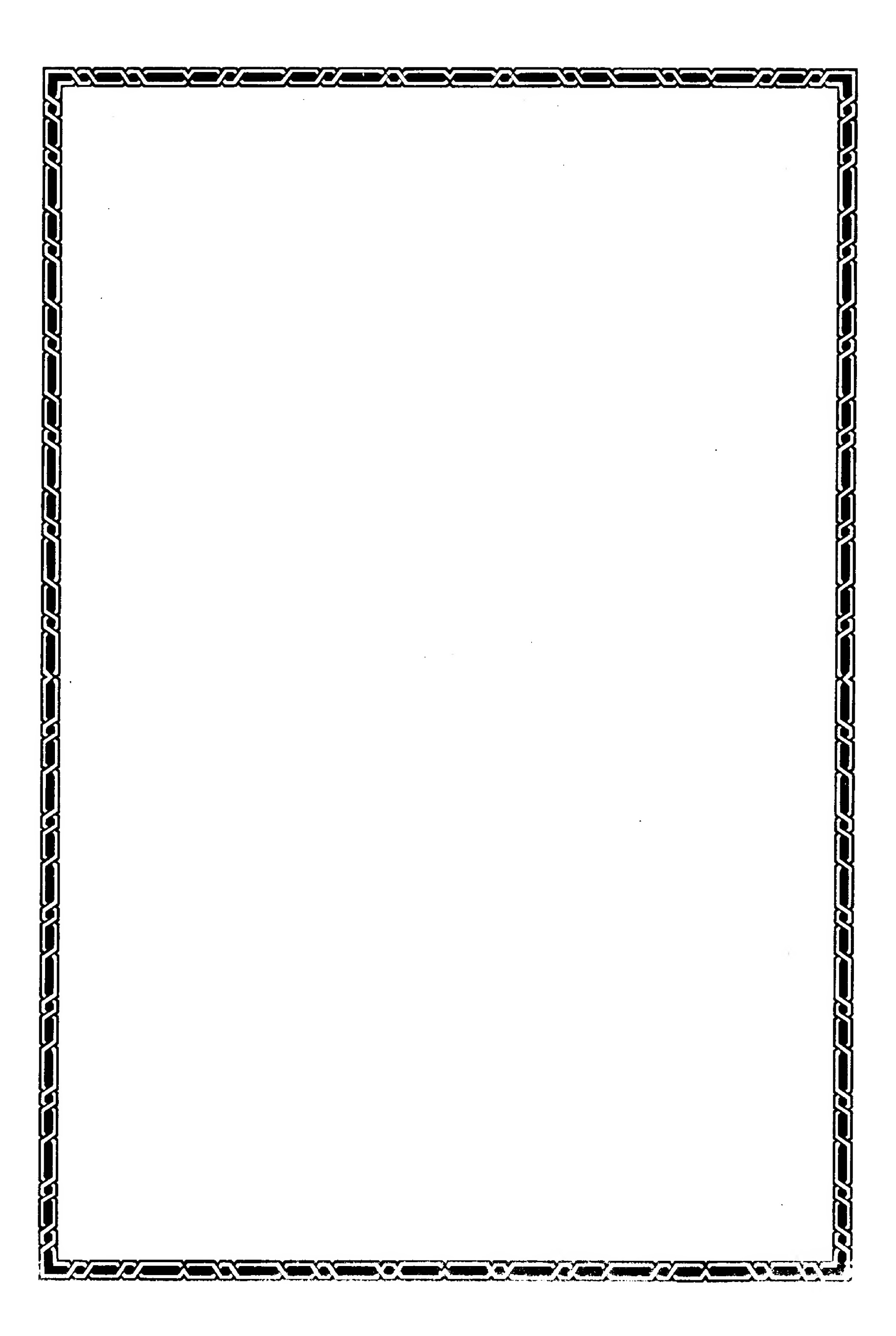
(٥) «الكافي» ج١، ص١٠٩، ح٣، وقد مرّ شرحه في «هدي العقول» ج٥، باب الإرادة، ح٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «التوحيد» ص٣٣٨، ح٥، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.



الباب السابع والعشرون

الابتلاء والاختبار



أضواء حول الباب

أقول المقصود من هذا الباب بيان علّة التكليف، ومنه يظهر بطلان الجبر - بقوله عليه السلام: (إلّا ولله فيه) ولاشتماله على الأمر والنهي - والتفويض بقوله عليه السلام: (مشيئة وقضاء)، ومنه يظهر بطلان الأول* أيضاً.

وقال ملّا خليل في شرح هذا الباب: «إنّه للردّ على المعتزلة[1] القائلين بأنه لا يجوز على الله ضدّ اللطف، ومن الدليل على إبطاله مشاهدتنا[2] في أهل الثروة ضده بديهة، ﴿ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ ﴾[3].

والمراد بالابتلاء: فعل أو ترك صادر عن الله تعالى لحكمةٍ ومصلحة [خفية][4] توجب ذلك، وتقرّبُ العبد من المعصية، وكذا الاختبار، ويقال له: الفتنة أيضاً. قال الله تعالى: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ ﴾[5] ﴿ الم * أَحَسِبَ النَّاسُ ﴾ الآية[6]. والجميع مجازات في حقه، والمراد ضدّ اللطف»[7].

(*) يعني الجبر.

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١٩٦؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٣٢١.

(٢) في المصدر: «أنّا لا نعلم».

(٣) «الأعراف» الآية: ٩٩.

(٤) ليست في المصدر، وفي الأصل: «حقية».

(٥) «الأعراف» الآية: ١٥٥.

(٦) «العنكبوت» الآية: ١ - ٢.

(٧) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٣٨، بتصرف.

{وقال} خلال الحديث الأول: «وأمّا في الابتلاء فإنّه مقرّب للعصيان، فهو ضدّ اللطف، [وهم لا يجوّزون ترك اللطف، فضلاً عن ضد اللطف][١]»[٢] انتهىٰ.

{أقول:} أُصول المذهب تردّه من وجوهٍ، وما نقله عن المعتزلة لا يقولون به، وينفون اللطف مطلقاً، والعبد عندهم مفوّض إليه، وليس لله في فعله مدخل إلّا بالأمر والنهي القوليين، ويقع ما يشاء العبد وإن شاء الله خلافه[٣].

ورواياتنا صالحة الدلالة علىٰ وجود الأصلح، وأنه لا يفعل بعباده غيره، ومنهم مَن لا يصلح إلّا بالغنىٰ[٤]. ولو لم يجب اللطف لجاز عدم البعثة وعدم التكليف، لكنه قال كغيره: إنّ هنا لطفاً خاصاً يفعله الله بالمؤمن يختار معه الطاعة، ولولاه لم يفعلها، ولا يفعله مع الكافر فيعمل المعصية، ولم يبيّن ذلك.

وجميع المكلّفين متساوون فيما يتوقف عليه في التكليف، وزيادة بعض بعد القبول والعمل بمقتضاه، ولا يدلّ علىٰ قولهم، ويلزمهم الترجيح لا لمرجح. وكونه ممّا يتوقف عليه التكليف، فتجب المساواة، وعدم انقطاع الحجّة من المكلف، وغير ذلك.

وفي بعض أدعية السجادية، عن زين العابدين عليه السلام: (وساوىٰ في التوفيق بين القوي والضعيف)[٥].

وهو الذي يقتضيه العدل وسعة الرحمة، وقال الله تعالىٰ: ﴿ لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[٦] ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾[٧] ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى ﴾[٨] الآية.

بل قال: إنّه يقع الضد، وتعالىٰ الله أن يُعين علىٰ المعاصي أو يصدّ عنها أو يغري بها. وما فسّر به الآية والاختبار ستعرف بطلانه، وليس الابتلاء مقرّباً للمعصية، بل إمّا تظهر

---

(١) ليست في المصدر. (٢) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٣٨، بتصرف.

(٣) حول مذهب المعتزلة انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج٣، ص١٢٨؛ «الملل والنحل» ج١، ص٥٧؛ «تلخيص المحصّل» ص٣٢٥ - ٣٣٣.

(٤) إشارة إلىٰ الحديث القدسي: (إنّ من عبادي المؤمنين عباداً لا يصلح لهم أمر دينهم إلّا بالغنىٰ).. «الكافي» ج٢، ص٦٠، باب الرضا بالقضاء، ح٤. (٥) لم نعثر عليه.

(٦) «السجدة» الآية: ١٣. (٧) «فصّلت» الآية: ١٧.

(٨) «محمد» الآية: ١٧.

به الطاعة أو المعصية، وكذا باقي التكاليف، وهو أعلم بما قال.

الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن حمزة بن محمد الطيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما من قبضٍ ولا بسطٍ إلّا ولله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء﴾.

أقول: المراد بالقبض: المنع من فعلّية شيءٍ وظهور آخر، فيشمل المنع في [الرزق][1] وتأخير الإجابة أو عدمها، وكذا النهي في الأفعال والمعتقدات، ولله في جميعها مشيئة وقضاء ذاتاً أو عرضاً.

والبسط: التوسعة، وهو يشمل التوسعة للعمر، أو العلم، أو المال، أو الدنيا، أو الأمور الجائزة.

وبالجملة: فالقبض والبسط يشمل جميع الأفعال والمنهيات وغيرهما، ومعلوم أنّ الله في جميعها مشيئة وقضاء [للخير][2] ذاتاً ورضاً ومحبةً، وتنطبق المشاءات حينئذٍ، وللنهي مشيئة وقضاء وإذن، بمعنىٰ: التخلية عرضاً بغير محبة ورضاً، وله في الكل اختبار وابتلاء، أي استنطاق وإظهار لما في حقائقهم، ممّا كمن في عالم الأظلة؛ ليحيىٰ من حيَّ عن بيّنةٍ، وحجة واضحة ظاهرة، ويهلك من هلك كذلك، ولا يقول [أحدهم][3]: لمْ يكلفني، ولو كلّفني لعملت، وتعلو الحجّة عليهم، لما في الحكم عليهم بمقتضىٰ العلم من القبح، علىٰ أنه نفس المعلوم. ولله الحجّة البالغة، فاختبر وابتلىٰ بالتكاليف، ليميّز، وتمضي الأشياء مشروحة.

قال الله تعالىٰ: ﴿ الم * أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾[4] أي: يُختبرون بما يدلّ علىٰ صدق قولهم اللفظي، إذ لابدّ لكلّ دعوىٰ من بيّنة، ولإظهار صفة نفوسهم والملاكات المخفية خيراً أو شراً، فتكون بالفعل بعد أن كانت بالقوة، فينتفع بها كمال النفع، وتجمع مراتب الإدبار، وقال تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾[5]. وهي سنّة

---

(١) في الأصل: «الرزمي».

(٢) في الأصل: «للخبر».

(٣) في الأصل: «أحدبم».

(٤) «العنكبوت» الآية: ١ - ٢.

(٥) «العنكبوت» الآية: ٣.

الله الجارية في خلقه ﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبدِيلاً ﴾[١]، كما اختبر قبل بالنهر[٢]، والسامري والعجل[٣]، وعدد الزبانية[٤]، ودخول الباب سُجّداً[٥]، وغير ذلك، فتميّز به صدق القائل وكذبه.

وكذلك في هذه الأمّة فيما وقع حال وجود الرسول وبعده في القرآن أيضاً، كتمثيل الله فيه بالبعوضة وما فوقها، أي: الجناح أو النملة، في الكافر قال: ﴿ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلاً ﴾[٦] ولكان ينبغي أن يمثل بمثل الفيل، وقال المؤمن: ﴿ إِنَّ اللهَ لَا يَستَحيِي أَن يَضرِبَ مَثَلاً ﴾[٧] [فهذا][٨] المثل في الحقير والجليل واحد عنده، ولأنّ فيها ما في الفيل وزيادة، فضلّ بهذا المثل كثير، وآمن به آخر، واستنطقهم بما في جوانحهم.

وقال تعالىٰ: ﴿ وَمَا جَعَلنَا القِبلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيهَا إِلَّا لِنَعلَمَ ﴾[٩] أي: نميّز، ﴿ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعضَهُم بِبَعضٍ ﴾[١٠] الآية، وقال تعالىٰ: ﴿ وَجَعَلنَا بَعضَكُم لِبَعضٍ فِتنَةً أَتَصبِرُونَ ﴾[١١]، وقال تعالىٰ: ﴿ إِنَّا جَعَلنَا مَا عَلَى الأَرضِ زِينَةً لَهَا لِنَبلُوَهُم أَيُّهُم أَحسَنُ عَمَلاً ﴾[١٢] ﴿ وَنَبلُوكُم بِالشَّرِّ وَالخَيرِ فِتنَةً وَإِلَينَا تُرجَعُونَ ﴾[١٣] أي: إلىٰ القائم بأمرنا ووليه، وغيرها كثير آيةً ورواية.

والحاصل: أنّ لله في كلّ شيءٍ مشيئة وإرادة وتقديراً وقضاءً، [و]كذا له في كلّ فعلٍ في الكون، سواءً في ذلك التكويني والتشريعي، ابتلاءً واختباراً لعباده، ولإظهار مخفي أعمالهم وما في طباع كلٍّ، لا لأجل علمه تعالىٰ، فإنّه أجلّ من أن يتوقّف علمه علىٰ المعلوم، ومن أن يجهله شيء، وأمثال ذلك.

وقد اشتملت بعض الآي والنصوص علىٰ بيان العلّة في ذلك، بأحسن تنزيه بالنسبة إليه تعالىٰ.

قال ميرزا رفيع بعد هذا الحديث: «أي: ما من تضييق ولا توسعة إلّا ولله فيه مشيئة

---

(١) «الفتح» الآية: ٢٣.
(٢) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ في: «البقرة» الآية: ٢٤٩.
(٣) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ في: «طه» الآية: ٨٨.
(٤) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ في: «المدثر» الآية: ٣١.
(٥) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ في: «البقرة» الآية: ٥٨؛ «النساء» الآية: ١٥٤؛ «الأعراف» الآية: ١٦١.
(٦) «المدّثر» الآية: ٣١.
(٧) «البقرة» الآية: ٢٦.
(٨) في الأصل: «بهذا».
(٩) «البقرة» الآية: ١٤٣.
(١٠) «الأنعام» الآية: ٥٣.
(١١) «الفرقان» الآية: ٢٠.
(١٢) «الكهف» الآية: ٧.
(١٣) «الأنبياء» الآية: ٣٥.

وقضاء لذلك القبض أو البسط، أو لما يؤدي إليه، وابتلاء واختبار لعباده. والحديث الذي بعده كهذا الحديث، إلّا أنه خُصّ بما أمر الله به أو نهىٰ عنه، ولعلّه ليس لاختصاص الحكم به، بل لبيان الحكم في الخاص، وإن لم يختصّ به»[1] انتهىٰ.

{ أقول: } لا منافاة بين هذا الحديث والحديث الآتي، واحتمال شمول الأمر القولي والفعلي الوجودي ـ أو ممّا شمله عالم الأمر ـ قوي، وحينئذٍ توافقهما في العموم ظاهر.

قال المجلسي في الشرح لهذا الحديث: «والقبض في اللّغة: الإمساك والأخذ، والبسط: نشر الشيء، ويطلق القبض علىٰ المنع، والبسط علىٰ العطاء، ومن أسمائه تعالىٰ: القابض والباسط، لأنه يقبض الرزق عمّن يشاء ويبسطه لمن يشاء، ويقبض الأرواح عند الممات ويبسطها عند الحياة.

وهنا يحتمل أن يكون المراد بهما ما هو من فعله تعالىٰ، كالقبض والبسط في الأرزاق بالتوسيع والتقتير، وفي النفوس بالسرور والأحزان، أو بإفاضة المعارف عليها وعدمها، وفي الأبدان بالصحة والألم، وفي الأعمال بتوفيق الإقبال إليها وعدمه، وفي الدعاء بالإجابة له وعدمها، وفي الأحكام بالرخصة في بعضها والنهي عن بعضها. أو ما هو من فعل العباد، كقبض اليد وبسطها، والبخل والجود وأمثالها.

فالمراد بالمشيئة والقضاء: أحد المعاني المذكورة في الباب السابق، والابتلاء والاختبار والامتحان في حقّه تعالىٰ مجاز، أي يعاملهم معاملة المختبر مع صاحبه، لا ليعلم مآل حالهم وعاقبة أمرهم، لأنه علّام الغيوب، بل ليظهر منهم ما يستحقون به الثواب والعقاب»[2] انتهىٰ.

أقول: والمراد بالقبض والبسط الأعم، وكذا المراد بهما هنا، إذ كلّها جارية بمشيئته وقضائه، ولذا ذكرا معهما، وليس الابتلاء والاختبار بالنسبة إليه ـ علىٰ ما عرفته ـ مجازاً؛ لنسبتهما لفعله، وظهور ما يمكن في الممكن بتكليفه، وهذا حقيقة.

نعم، ليس هو مقام الذات وأزل الآزال الذي هو عينها؛ لأن هذا مقام الكون، وإظهار ما فيه بحسب الإمكان، وكلّ ذلك ينفي العبث في الوجود، ذاتاً وصفةً وفعلاً، وما يحصل بهم

---

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط، الورقة: ١٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مرآة العقول» ج٢، ص١٦٤ – ١٦٥، صححناه علىٰ المصدر.

إنّما هو ظهور العلم وانطباقه، لا علمه الذاتي؛ فهو نفسها إذ لا معلوم بوجهٍ أصلاً، كما سبق.

قال محمد صادق في «بيان الشافي شرح أحاديث الكافي»، بعد ذكره حديثي الباب:

«أقول: الابتلاء والاختبار بمعنىٰ الامتحان، وهذا أيضاً لا يليق بمرتبته؛ لتنزيهه تعالىٰ، لأنّ الامتحان لمن لا يعلم، والله منزّه عن عدم العلم، وهذا أيضاً من قبيل البداء، والملالة والتحسّر مختص بالعباد، وينسب له تعالىٰ بسبب ظهوره في العباد، وإذا نُسب الابتلاء إلىٰ الله تعالىٰ فهو بمعنىٰ إظهار ما أودع الله في وجودات العباد، لا بمعنىٰ تحصيل العلم الذي ما كان، وكلّ قبض وبسطٍ ممكن، وكلّ مسند إلىٰ علّته وواجبه بها، حتىٰ يصل في الله تعالىٰ، فكلّ لازم لله، ولازم اللوازم لله مندمج في ملزومه، لأنه عينه من وجه، بدليل التناسب والارتباط، فهو مكنون في وجود الملزوم وتفصيله، ووجود الملزوم إجماله، فكلّ من البسط والقبض مندمج في وجود الله تعالىٰ، بلا حلول واتحاد، وهذا هو القضاء، ومشيئته تعالىٰ له» انتهىٰ.

{ أقول: } لا يخفىٰ سقوطه وبُعده عن الأحاديث والعقل، بل هي تردُّه، والامتحان والاختبار ليس في مقام الذات، بل الفعل. فقيامه به تعالىٰ قيام صدور، وليس الامتحان والاختبار خاصاً بالجاهل ومن لا يعلم لا لغةً ولا عرفاً ولا شرعاً، بل قد يكون [للعالم][1] بالشيء كوناً وإمكاناً، ولكن لتعلو الحجّة عليه، ويظهر منه البيان والوصف بالفعل، بعد أن كان [بالإمكان][2]، والله علم منهم ذلك فلابدّ منه، ولا يكون عالماً مَن كذلك، وليحقق علمه بحسب المصدوق والانطباق.

وحينئذٍ لا يقال قبل ذلك: إنّه جاهل به، فهذه مرتبة ظهور العلم والدلالة، والسابق مرتبة الذات، وعدم الثاني لا يدل علىٰ عدم الأول، ولا ثبوت الجهل له، والذات يُنفىٰ عنها الضدان، ومرجعهما لفعله، فهما من أحكام الإمكان.

قوله: «وكلّ مسند»... إلىٰ آخره، صريح في وحدة الوجود، وجعل الله ذا ضمير، ولا ينافي ذلك بقية الاتحاد والحلول؛ لأنه فيما بين شيئين، وهو بزعمه الوجود واحد، وكلّه باطل، وكذا إثباته لوازم الذات الواجبة، وكذا تفسيره القضاء ومشيئته بذلك باطلة، وبداهة بطلانه أغنىٰ عن زيادة البسط معه.

---

(١) في الأصل: «المعالم».

(٢) في الأصل: «الامكان».

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن حمزة بن محمد الطيّار، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: إنّه ليس شيء فيه قبضٌ أو بسطٌ، ممّا أمر الله به أو نهىٰ عنه، إلّا وفيه للهِ عزّ وجلّ ابتلاءٌ وقضاء﴾.

{ أقول: } البلاء: من بلاه وابتلاه وأبلاه وتبالاه، أي اختبره وخبر به، ومنه: أبلىٰ في الحرب، إذا ظهر بأسه حتىٰ بلاه الناس وخبروه؛ قاله الجوهري[1].

{ قال: } الملّا في شرح حديثي الأصل: «والغرض: أنه تعالىٰ يعلم الجزئيات ويقضي بها علىٰ الوجه الجزئي، ويبتلي كلّاً منها، فله في كلّ تحريك وتسكين، وقبض وبسط، وأمر ونهي، مشيئة مخصوصة، وقضاء جزئي وامتحان.

وقد علمت أنّ ثبوت هذه الأُمور لا ينافي تنزيهه تعالىٰ في مقام الأحدية المحضة، والهوية الواجبية قبل إيجاد الأشياء، وأمّا بعد إيجاد المبدعات وإنشاء الأوليات، وحصول الكثرة، ونزول الأمر، فله في كلّ جزئي من الجزئيات علم جزئي، ومشيئة وحكم جزئي، قبل وقوعه وبعده، فلا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن إلّا بقضائه وحكمه، ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾[2].

وفي هذا المقام يصحّ منه الاختبار، علىٰ ما ورد في كثير من آيات القرآن، ولا حاجة إلىٰ التأويلات البعيدة التي ذكرها المفسّرون من عند أنفسهم، حذراً منهم عن القدح في التوحيد والصمدية، وليس كذلك، بل يؤكد ذلك التوحيد والصمدية كما يعرفه العارفون»[3] انتهىٰ.

أقول: في آخر كلامه إجمال، ويشير بأوله إلىٰ ثبوت الأشياء في القضاء العلمي الذي هو عين الذات، وجميع الوحدة الوجوبية للكل، ومفاسده سبق بيان بعضها ويأتي، فعليه يكون الابتلاء إظهار ما كنّ في طبائعنا وقوتنا، بحسب مقتضىٰ الأزل وصور الأسماء، وتلك تتفاوت فيها، فجاء الجبر ولزم وغيره أيضاً، وليس الأمر كذلك، بل الابتلاء والاختبار إظهار ما في [إمكاننا][4] ومخفيّ وجودنا، من العمل بمقتضىٰ ما جعل فينا وطلب منّا، أو عدمه،

---

(١) «الصحاح» ج٦، ص٢٢٨٥، مادة «بلا» وفيه: «وبلوته بلواً: جرّبته واختبرته، وبلاه الله بلاءً، وبلاه إيلاءً حسناً، وابتلاه: اختبره، والتبالي: الاختبار». (٢) «الأنعام» الآية: ٥٩.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩٧. (٤) في الأصل: «أماكننا».

وما علم منّا سابقاً في اللوح وأمثاله ليس بالأزلي، وهذا ابتلاء تكليف أيضاً لا مثل الأول، وإن كان شرطاً فيه ومكمّلاً.

والملّا فرّ عمّا ذكره المفسّرون من التأويلات هنا، لمّا توهموا لزوم النقص في الله من ثبوت الاختبار لله تعالىٰ والابتلاء، من عدم العلم وغيره، وهو دفعه بما أشار له هنا، وصرّح به في غير موضعٍ، من أنّ أحكام الأعيان القديمة، ولوازم الماهيات، ومقام الكثرة، وصفات الإمكان، تنسب إلىٰ الله تعالىٰ باعتبار ظهور الذات بها وتجلّيها بها، فيصح نسبة فعل إلىٰ الآخر بوجه علىٰ هذا، باعتبار ظهور الحق وبالعكس، وسقوطه ظاهر بلا [ريب][1].

وكثير وقوع الفتنة والابتلاء، لا بمعنىٰ إظهار مكنون عزمه واختياره، لتعلو الحجّة عليه، ويظهر ما علم الله منه بفعله بنفس فعله، وهو نفس ما عزم عليه في غيبته كما سمعت.

ومنها: قول الله تعالىٰ: ﴿ فَتَنَّا قَومَكَ مِن بَعدِكَ ﴾ الآية[2] ﴿ لِيَجعَلَ مَا يُلقِي الشَّيطَانُ فِتنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾[3] ﴿ هُنَالِكَ ابتُلِيَ المُؤمِنُونَ ﴾[4] ﴿ فَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ ضُرٌّ ﴾ إلىٰ ﴿ لَا يَعلَمُونَ ﴾[5] ﴿ إِنَّا بَلَونَاهُم كَمَا بَلَونَا أَصحَابَ الجَنَّةِ ﴾[6] ﴿ وَمَا جَعَلنَا عِدَّتَهُم إِلَّا فِتنَةً ﴾[7] ﴿ وَلَقَد فَتَنَّا قَبلَهُم قَومَ فِرعَونَ ﴾[8] إلىٰ غير ذلك من الآيات والروايات كما هنا، كما يظهر لمراجع التوحيد[9] والمحاسن[10]، وفي الكافي[11] غير هذا الموضع، [فمعنىٰ][12] الفتنة الاختبار والابتلاء للتمييز ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلعَبِيدِ ﴾[13].

فاختبر الصبر ليظهر الصدق من الكذب، والإيمان من الكفر لنفسه، فخلقه لئلا يُنسب له الجور، لأنّ الله تعالىٰ عالم بالأشياء قبل وقوعها ـ ولكن لله الحجّة البالغة ـ وكذا اختبر قوم موسىٰ عليه السلام لمّا أخفىٰ أولاً عشر الليالي، فمن صدّق ظاهراً وباطناً ﴿ يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ

---

(١) فراغ في الأصل.
(٢) «طه» الآية: ٨٥.
(٣) «الحج» الآية: ٥٣.
(٤) «الأحزاب» الآية: ١١.
(٥) «الزمر» الآية: ٤٩.
(٦) «القلم» الآية: ١٧.
(٧) «المدثر» الآية: ٣١.
(٨) «الدخان» الآية: ١٧.
(٩) «التوحيد» ص ٣٥٤، ح ١ - ٣.
(١٠) «المحاسن» ج ١، ص ٤٣٤ - ٤٣٥، ح ١٠٠٥ - ١٠٠٨.
(١١) «الكافي» ج ٢، ص ٢٥٢، باب شدة ابتلاء المؤمن.
(١٢) في الأصل: «فمضى».
(١٣) «فصلت» الآية: ٤٦.

وَيُثْبِتُ ﴾[1] [لم][2] يعبد العجل لمّا زادت الثلاثون ـ وهي ذوالعقدة ـ [بشوال].

فموسىٰ عليه السلام يعلمها قبل، ولكن أمر بكتمانها أولاً، فمن لم يصدّق بالآية إلّا ظاهراً عَبَد العجل، وقال: وقع الخلف في وعد الله وكذب موسىٰ عليه السلام، فلم ينكروا إلّا لعدم حصول ملجأ لهم، حتىٰ ظنّوا رجوعاً. وكحال المنافق حال وجود الرسول صلى الله عليه وآله.

فقال: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم حَتَّىٰ نَعلَمَ ﴾ أي: نميّز وينطبق العلم السابق الذي لا خلف فيه علىٰ المعلوم البارز، ﴿ المُجَاهِدِينَ مِنكُم ﴾ للنفس عن المعاصي ـ أو الباذلين لها في القتال والباذلين للمال، والمساواة علىٰ قدر الطبقات والدرجات ـ ﴿ وَالصَّابِرِينَ ﴾[3] علىٰ قمع النفس أو علىٰ [الضرّ][4]، وغير ذلك، وكذا سائر التكاليف للاختبار والتميّز، وتحقيقاً لفعلية النفس [وصفتها][5] في عالم الأظلة، أي: الأرواح.

فحقيقة الابتلاء والاختبار ترجع إلىٰ إظهار ما غرز في طبائعنا بالقوة، حتىٰ يصير بالفعل فيتبعه، لازمانِ الثواب والعقابَ علىٰ سبيل الاستحقاق الثانوي، والتبعية للحقيقة وما كتبت لها وعليها، وما أجابت به أولاً.

والحكمة في ذلك: أنّ الاستحقاق الثانوي لا يحسن الابتداء به من غير سبق استحقاق ذاتي، فاختبروا بما يظهر به الصدق من عدمه، وهذا بخلاف الاستحقاق [والمنافع][6] المساوقة للوجود، فإنّه يحسن الابتداء به من غير سبق، لأنّ به سدّ الرمق، وواجب في الحكمة ذلك [ويحلّ][7] عنده، ويعلم بضرورة المضطر، فيفعل ـ حينئذٍ ـ ويفيض من غير سبق سبب منّا ظاهراً، ولا استحقاق ثانوي، وكذا وجب التعريف والبيان وإرسال الرسل، وصحة الآلة والسمع والبصر وغيرها، قبل التكليف والطلب الثانوي.

فالأول: مساوق للرحمة التي وسعت كلّ شيءٍ، وسبقت الغضب.

والثاني: للرحيم الخاص بالمؤمنين، وعليه حديث قرب النوافل[8].

وفي النص: (إن لربّكم في أيام دهركم نفحات، فتعرضوا لها بكثرة الاستعداد)[9]، ﴿ وَإِنِّي

---

(١) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٢) في الأصل: «لما».

(٣) «محمد» الآية: ٣١.

(٤) في الأصل: «الضير».

(٥) في الأصل: «وصنعتها».

(٦) في الأصل: «ولمافع».

(٧) في الأصل: «وانحل».

(٨) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٣، ح ١٥٢.

(٩) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١١٨، ح ١٨٨، بتفاوت يسير.

لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ ﴾ الآية[١] ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْأَخِرَةُ نَجعَلُهَا ﴾ الآية[٢].

وهذا التوقّف والقصور من جهة المعلول الممكن، فظهر سرّ الاختبار وتوقّف العطاء الثانوي علىٰ الاستحقاق، بل عند التأمل لا ينافي الفضل [فتدبّر][٣].

واستبان أيضاً أنّ اختبار الله لعباده وافتتانهم لا ليضلّهم، لمنعه اللطف بهم ـ كما قيل ـ ولا ليعلم، بل علمه قبلُ بها وأفعالهم لا [يتغير][٤]، بل قال: ﴿ وَلَو رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنهُ ﴾[٥]، ولكن كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَو أَنَّا أَهلَكنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَولَا أَرسَلتَ إِلَينَا رَسُولاً ﴾ الآية[٦] ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبعَثَ رَسُولاً ﴾[٧] ﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَىٰ اللهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ ﴾ الآية[٨]، ووجهه الاعتباري ظاهر ممّا سبق، فافهم.

فكلّ ما في القرآن والنص من لفظ الفتنة والاختبار والابتلاء فهذا مجراها، لكن يقع للابتلاء في بعض معنىً آخر، لكن لا ينافي هذا.

فإن قيل: التكاليف، وكذا القرآن هدىً، كما قال تعالىٰ: ﴿ هَذَا هُدىً ﴾[٩] وليس معنىٰ كونها هدىً بالمعنىٰ الإضافي السببي، بل حقيقتها كذلك، أنوار ظاهرة بذاتها منوّرة لغيرها، وحقيقة النور الظهور، كيف يكون بسببها الإضلال من بعض بسبب الاختبار؟

قلنا: الإضلال ليس منها ولا صفتها، ولكن شرط التأثير والانعكاس تصحيح المقابلة والاستعداد، ومع عدمها الانعكاس، والقاصر والمعاند إذا سمع ـ مثلاً ـ آية، ازداد عتواً وازداد حمله لها علىٰ السحر مثلاً كسابقتها، وصحت السنّة لذلك ولحقها من خارج.

قال تعالىٰ: ﴿ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِّنهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيكَ مِن رَّبِّكَ طُغيَاناً وَكُفراً ﴾[١٠] ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتهُم رِجساً إِلَىٰ رِجسِهِم ﴾ الآية[١١] ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ القُرآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحمَةٌ لِلمُؤمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً ﴾[١٢] وقال تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ عَلَيهِم عَمىً أُولَئِكَ يُنَادَونَ

---

(١) «طه» الآية: ٨٢.
(٢) «القصص» الآية: ٨٣.
(٣) في الأصل: «متدبر».
(٤) في الأصل: «ليتغير».
(٥) «الأنعام» الآية: ٢٨.
(٦) «طه» الآية: ١٣٤.
(٧) «الاسراء» الآية: ١٥.
(٨) «النساء» الآية: ١٦٥.
(٩) «الجاثية» الآية: ١١.
(١٠) «المائدة» الآية: ٦٤.
(١١) «التوبة» الآية: ١٢٥.
(١٢) «الاسراء» الآية: ٨٢.

مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾[1] فبُعدهم السبب، فاختلف الإدراك والقبول، كما قال تعالىٰ:﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾[2] لا بقدره، لما ستعرف من اختلاف مشيئة الله، وإن كانت كلتا يديه رحمة، لاختلاف القابل، [وركبه] نظيره في الآفاق: أشعة الشمس الواقعة علىٰ الزجاجات المختلفة الألوان، فينعكس عنها بحسبها، وإن كانت في نفس الأمر واحدة، فالاختلاف بها من العبد. قال الشاعر:

أرىٰ الإحسانَ عند الحرّ ديناً ... وعند النذل منقصةً وذما
كقطر الماء في الأصداف درّاً ... وفي بطن الأفاعي صار سمّا

وفي دعاء رجب لصاحب الأمر: (وباسمك الأعظم الأعظم، الأجل الأكرم، الذي وضعته علىٰ النهار فأضاء، وعلىٰ الليل فأظلم)[3].

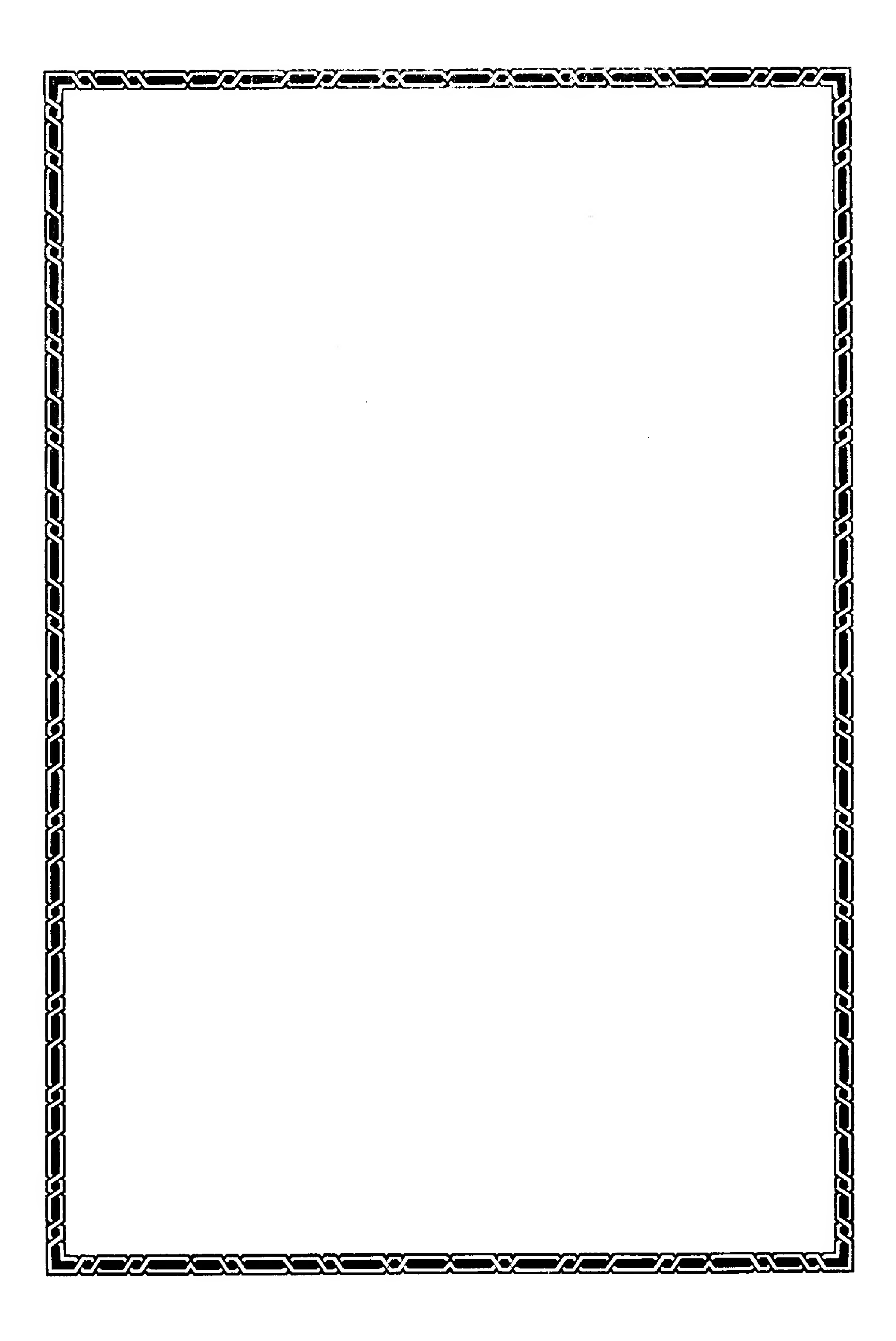
واحتفظ علىٰ هذه المسألة، فإنّها تنفعك في مسألة القدر، ونظيره شدة الظهور، فإنّها سبب الوضوح للكل، وتكون سبب الخفاء، لا لخفائه واحتجابه، بل لنقص القابل، وعدم ظهور تفرقة كما في الوجود، والبصر وعجزه عن التطلّع للشمس.

وفي الدعاء: (يا ظاهراً في بطونه، ويا باطناً في ظهوره)[4] و(هو الأول والآخر والظاهر والباطن)[5]. فتدبّر لما أشرنا لك.

* * *

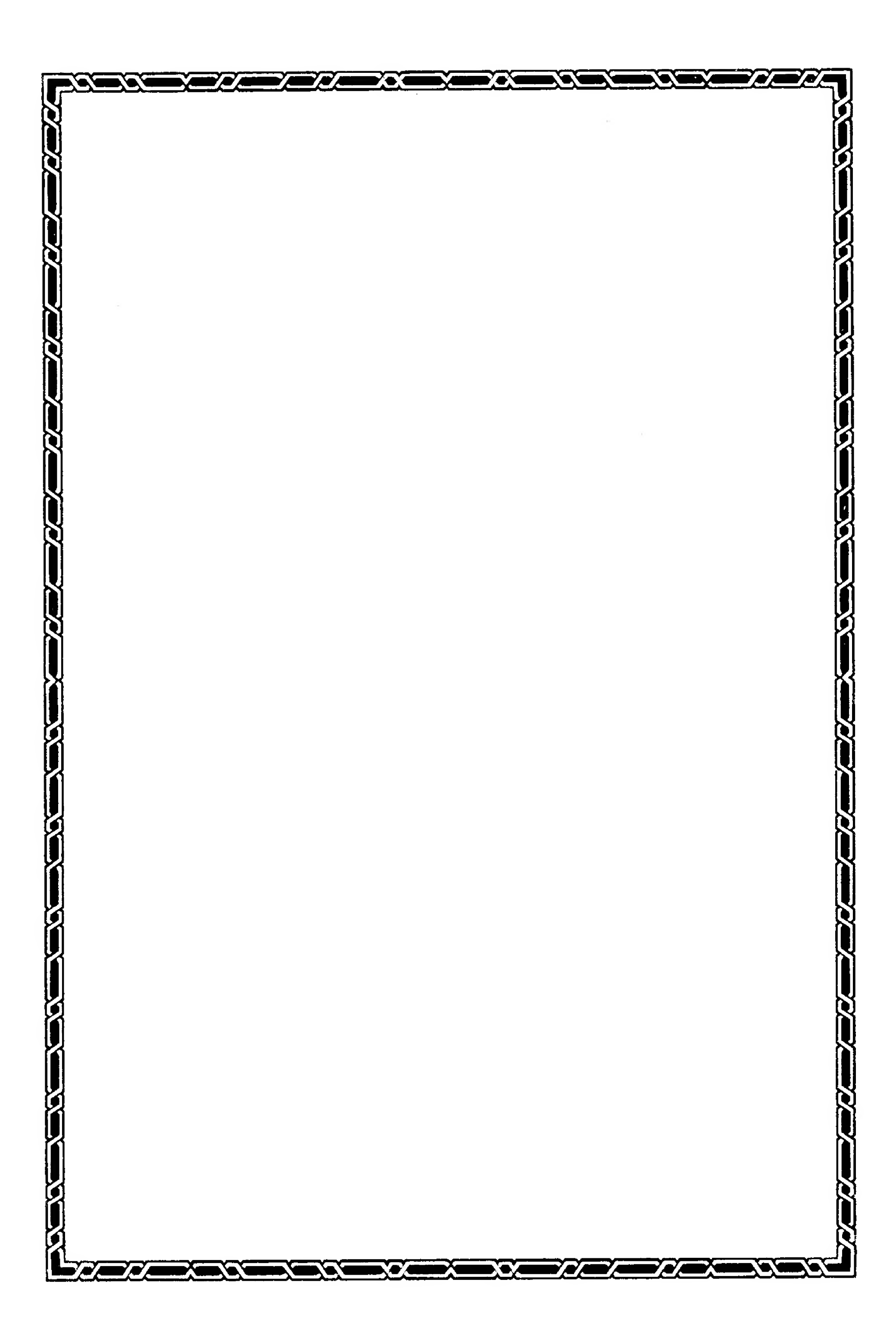
---

(١) «فصلت» الآية: ٤٤.
(٢) «الرعد» الآية: ١٧.
(٣) «مصباح المتهجد» ص٧٤٠.
(٤) «مصباح المتهجد» ص٧٤٠، بتفاوت يسير.
(٥) «مصباح المتهجد» ص١٩٥، دعاء الحريق.



الباب الثامن والعشرون

السعادة والشقاء



❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ الله خلق السعادة و[الشقاء][1] قبل أن يخلق خلقه، فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه أبداً، وإن عمل شرّاً أبغض عمله ولم يبغضه، وإن كان شقيّاً لم يحبّه [أبداً][2]، وإن عمل صالحاً أحبّ عمله وأبغضه، لِما يصير إليه، فإذا أحبّ الله شيئاً لم يبغضه أبداً، وإذا أبغض شيئاً لم يحبّه أبداً﴾.

❑ الحديث رقم ﴿٢﴾*

قوله: ﴿[عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:][3] يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء، حتّىٰ يقول الناس: ما أشبهه بهم، بل هو منهم، ثم يتداركه السعادة، [وقد][4] يسلك بالشقي طريق السعداء، حتّىٰ يقول الناس: ما أشبهه بهم، بل هو منهم، ثم يتداركه الشقاء، إنّ من كتبه الله سعيداً، وإن لم يبق من الدنيا إلّا فواق ناقة، ختم له بالسعادة﴾.

---

(١) في الأصل: «الشقاوة».　　(٢) في الأصل: «أحداً».

(*) وهو الحديث الثالث في «الكافي».

(٣) في الأصل: «وفي الحديث الثالث أن أبا عبدالله قال».. .

(٤) في الأصل: «ثم».

أقول: اعلم يا أخي أنّ السعادة [سواءً][1] فُسّرت بأسباب السعادة، كالتكاليف وإكمال البيان وإزاحة العلل، والشقاوة بأسبابها أيضاً، فإنّ الآلة صالحة للطرفين، وأُعطي الجهل جنوداً أيضاً، كما أعطي العقل ـ كما سمعت ـ لتكون الحجّة بالغة، وتخلية كلٍّ واختياره.

وفي الاحتجاج، في مسائل الزنديق لأبي عبد الله عليه السلام، أنه قال له: فما السعادة والشقاوة؟ قال: (السعادة سبب خير تمسّك به السعيد فيجرّه إلىٰ النجاة، والشقاوة سبب خذلان، تمسّك به الشقي فيجرّه إلىٰ الهلكة، وكلٌّ بعلم الله تعالىٰ)[2].

أو بالحالة التي يرجع إليها الناس من الثواب والعقاب، فهما مخلوقان معاً: السعادة أولاً وبالذات، والشقاوة ثانياً وبالعرض؛ لاشتراكها مع السعادة آلة وسبباً، وقوة ومشيئة، ووقتاً ومكاناً، وغير ذلك، داخلاً وخارجاً، إذ لو لم يصلح لهما لما حسن التكليف، ولما استحق الثواب وارتقىٰ في الدرجات.

وفي النص عنهم عليهم السلام: (خلق الله الخير قبل الشر، والرحمة قبل النقمة، والجنة قبل النار).

فلك حينئذٍ أن تريد بالخلق الإيجاد، ولا يلزم الجبر، بل هو عنه بمراحل، بل مصحح للإختيار وموضّح لمعنىٰ الأمر بين الأمرين، كما ستعرفه في باب الجبر إن شاء الله تعالىٰ.

إشكال وردّ

وحينئذٍ لا يرد الإشكال بأنه: كيف يُخلقان قبل الخلق وهما عرضان؟ إذ القبلية غير زمانية، لمّا علم الله بالعلم الذاتي الأزلي ـ الذي أوّليّته عين آخريته، وظاهريّته عين باطنيّته، الذي لا يجوز الانقلاب فيه بوجه ولا التغيير ـ ما الناس صائرون إليه في إمكانهم ومقامات كونهم، بما ظهر لهم بهم لا بذاته، بعلمهم واختيارهم، كلٌّ في مقامه، كتب علىٰ كلٍّ في كتابه، الذي هو نفس حقيقته في عالم الأرواح، وفي بطن أمّه، ما له من سعادة أو شقاوة.

فمن خلقه الله تعالىٰ من أول إيجاده من عالم الأرواح سعيداً ـ إذ الخير منه وبه، إمّا باعتبار علمه بما يقع عليه اختياره، أو أنه كونه سعيداً لعلمه بالخير، وقبوله التكليف الأولي المساوق للأرواح، وإن كان يمكنه عمل الشر لقبوله لهما ـ لم يبغضه أصلاً؛ لعلمه بذاته وما ينتهي إليه اختياره، وأنه من أجاب وقَبِل في عالم الذر الأول والثاني، وعلمه لا

---

(١) في الأصل: «سوى ان».

(٢) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٢٤٣، صححناه علىٰ المصدر.

ينقلب جهلاً، كيف وهو يعلم بالسعيد والشقي قبل إيجاده وفعله السعادة والشقاوة؟ فلا ينقلب علمه، وإن أبغض عمله، إذ المخلوقات ممتزجة إلّا المعصومين عليهم السلام، فلا مزج فيهم إلّا إمكاناً خاصة.

مع أن السعيد مطلقاً متمكن من المعصية مختار، وكذا الشقي متمكن من الطاعة مختار، فلو عمل السعيد معصية لم يبغضه ـ وإلّا انقلب علمه ـ ويبغض عمله، لعدم موافقته للإرادة الذاتية الحتمية، وإنّما وافق [الإرادة][1] العرضية العزمية، وهي تجتمع مع السخط.

وكذا الشقي، وإن أحبَّ عمله أو عمل بعض الأحيان خيراً ظاهراً؛ لأنه مختار جامع، متمكن من الكل وممتزج، فيحبه ويثيبه عوضه في الدنيا بزخرفها، وأموالهم والبنين والخدم، فالدنيا جنة الكافر، وسجن المؤمن، ولكونه بصورة الطاعة ـ ولكنها غير متأصلة ثابتة ـ لم يقم له يوم القيامة وزناً، ولم يثب عليه غداً، كيف وهي فيه بالعرض؟ فيثاب عليها بالعوض الدنيوي العرضي الزائل الفاني، وترجع الصورة ـ أي صورة الطاعة ـ إلىٰ صورة الطاعات المتأصّلة الثابتة، حتىٰ يصح كون طاعة الشقي وعمل مثل المخالف محبوباً له، مع أنه ليس بذي روحٍ، لعدم إيمانه وشقاوته، ويثاب عليها دُنياً لكونها منه عرضاً.

فاندفع إشكال يردُ هنا، وهو أنه كيف يحب عمله مع أنه شقي؟ وحبه لعمله يقتضي أن يكون ذا روح ثابت، كيف والله يقول: ﴿ لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ ﴾[2]؟

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ الله لا ينظر إلىٰ صوركم [ولا إلىٰ أموالكم]، ولكن [ينظر] إلىٰ قلوبكم)[3]، وقلب الفاسق شقي، وعمله الخير مجتث ظاهري، فافهم، وهذا من سرّ المزج.

وقول الإمام عليه السلام: (وإن عمل شرّاً [أبغض عمله][4]) دونه في السعيد، بعد قوله عليه السلام: (فمن خلقه الله سعيداً) صريح في أنّ خلقه سعيداً ليس خلقاً جبرياً ليس بجامع للاختيارين وصالح للأمرين، وكذا قوله في الشقي، وكذا تغييره الأُسلوب، حيث قال: (من خلقه سعيداً) وفي الشقي: (وإن كان شقياً) إذ الشقاوة منه ذاتاً، وبالله عرضاً، من حيث الآلة الجامعة الصالحة لهما، وكذا المشيئة والقدرة و[الإرادة][5]، ولكنها غير كافية في المعصية،

---

(١) في الأصل: «ارادة». (٢) «الحج» الآية: ٣٧.

(٣) «كنز العمال» ج ٣، ص ٤٢١، ح ٧٢٥٧، والزيادة من المصدر.

(٤) في الأصل: «أبغضه». (٥) في الأصل: «الواردة».

لابدّ من اختياره وفعله بماهيته التي وجودها عرضاً، ولذا كانت معصيته بالوجود وبالله ومن العبد، كما ستعرفه إن شاء الله تعالىٰ.

أمّا الوجه في عدم بغضه الأول وعدم حبه الثاني فعرفته، كيف وعلمه لا ينقلب؟ وهو يعلم ما يقع عليه اختيار العبد قبل فعله وخلقه [واختياره][1]، مع أنه يرجع إلىٰ التوبة والموافاة الجميلة، وكذا الثاني، مع أنّ الطاعة منه مجتثة ليست بذي روح، فإذا انقلب لم يبق معه شيء منها أصلاً، ويرجع كلّ أمانة لأهلها، مع أنّ موافاته وما ينتهي إليه عاقبة اختياره ضلال وشقاوة، فتدبّر، هدانا الله وإياكم بنوره المكتسب بواسطة أوليائه وخزّان غيبه ومحل علمه.

أمّا الحديث الثاني: فشبهة الجبر فيه أضعف، وإن كان لا جبر في الحديث أصلاً، إذ ليس فيه جبر الخلق، أمّا وقوع الخطأ في ظن الناس لعدم علمهم بما لا يقع، إلّا المعصوم ﷺ، وإن علموا بأسباب الشيء لا يعلمون ظاهرها وباطنها، فيقع في ظنهم ذلك، ومعلوم أنّ العبرة بالخاتمة، إن خيراً فخير، والشرّ السابق يقع مجتثاً، فيختم له بالحسنىٰ، وإن شدّد عليه عند موته، أو في جنازته، أو في قبره، أو في البرزخ.

وكذلك علىٰ رأي الإحباط[2] والتكفير، لجواز تأخير الأعمال المحبطة للطاعات والمكفّرة للمعاصي، وكذا علىٰ القول بالموافاة، فإنّ تأثير الطاعة مشروطٌ بالموافاة عليها، وكذا تأثير المعصية مشروطٌ بالموافاة، وحيث لا موافاة [لا] تأثير لمعصيةٍ أو طاعة سابقة.

و(فُواق) ـ كغُراب ـ: ما بين الحلبتين من الوقت؛ لأنها تُحلب ثم تترك هنيئة، يرضعها الفصيل لتدّر ثم تحلب، أو ما بين فتح يدك وقبضها علىٰ الضرع[3]. وفي الحديث: (العيادة فواق ناقة)[4].

تحصيل: في المحاسن، عن أبي عبد الله ﷺ، قال له السائل: إنّي لا أسألك إلّا عمّا يعنيني، إنّ لي أولاداً قد أدركوا، فأدعوهم إلىٰ شيء من هذا الأمر؟ فقال: (لا، إنّ الإنسان إذا خُلق علوياً أو جعفرياً يأخذ الله بناصيته حتىٰ يدخله في هذا الأمر)[5].

---

(١) في الأصل: «واختياره». (٢) انظر: «شرح المقاصد» ج ٥، ص ١٤٠.

(٣) انظر: «الصحاح» ج ٤، ص١٥٤٦؛ «مجمع البحرين» ج ٥، ص ٢٣٠، مادة «فوق».

(٤) «كنز العمال» ج ٩، ص٩٧، ح ٢٥١٥٥.

(٥) «المحاسن» ج ١، ص ٣٢٢، ح ٦٤٣، صححناه علىٰ المصدر.

وكذا ما ورد: أنّ الملك في الرحم يكتب سعيداً أو شقياً[١].

وعنهم عليهم السلام: (من كان له نصيب في هذا الأمر تراه أسرع من الطير إلىٰ وكره)[٢]. وكذا مثل هذه الروايات التي في الباب.

وحاصل هذه: أنّ السعادة والشقاوة أمر لازم للنفوس، باعتبار الفصل القريب أو السبب البعيد ـ أي الجنس ـ وهو الجبر، إذ ما سوىٰ البعيد لازم له، ولا يدفع ذلك أنّ السعادة والشقاوة باعتبار الماء الأول، وهو السبب البعيد، وهو له مدخل. ولا ينافي الاختبار بالسبب القريب، كما وقع لبعض، بل الحكم بالسعادة والشقاوة إنّما هو حكم علىٰ الشيء باختياره، والسعيد قابل للشقاوة والسعادة، وكذا العكس.

وحكم الله بذلك ليس متوقّفاً علىٰ وقوع الاختيار من العبد أو غير ذلك، بل علىٰ علمه، وعلمه بالأشياء سابق عليها، ليس بمتوقف علىٰ إيجادها، وليس بمقتض للجبر، لتساوي نسبته للكل، من غير ثبوت في الأزل، بل به علم المعلومات في إمكانها وكونها بالانطباق، والظهور بفعله لا بذاته.

مع أنّا نقول لك ـ فافهم ـ: علم ما هم صائرون إليه، وأن فيهم الشقي والسعيد، قبل خلقهم، فأوجدهم كما عَلِمَهم: قابلين للصفتين وصالحين للحالتين، آلة ومشيئة وقدرة، فلم يقتض العلم الجبر، وكذا علمه بما يقع عليه اختيار عبده.

نعم، لو أوجد السعيد لا يقدر إلّا علىٰ السعادة من أول [الإيجاد][٣]، وكذا الشقي والشقاوة، وليس كذلك، بل قادر عليهما وعلىٰ تحصيلهما أولاً | و | ثانياً، فإذا حصّل السعادة طابقت إرادته إرادة الله الكلّية الإبداعية، وكانت مخلوقة لله تعالىٰ ـ أولاً ـ بالذات، إذ هي ما أمر بها ويندب إليها، وإذا عصىٰ خالفت الإرادة الذاتية وما لأجله مكّن من الآلة الجامعة، وطابقت الإرادة العرضية العزمية من جهة صلوح الآلة والمشيئة لها، وستسمع في الأبواب الآتية زيادة.

أمّا مثل حديث العلوي ـ وما ماثله ـ الحاكم علىٰ ترك الناس وعدم مخاطبتهم أصلاً، إمّا مع الخوف، أو المراد بيان أنّ من له نصيب في هذا الأمر، فلابدّ وأن يرجع إليه، بأن يسبب

---

(١) «قرب الاسناد» ص٣٥٣، ح١٢٦٢؛ «بحار الأنوار» ج٥، ص١٥٤، ح٣، نقله بالمعنىٰ.

(٢) «المحاسن» ج١، ص٣٢٠، ح٦٣٦، نقله بالمعنىٰ.

(٣) في الأصل: «الإيجاب».

له سببٌ، وهذا غير متكوّن، فلا منافاة لباقي الروايات، أو محمول علىٰ النهي عن المخاصمة لمن لم يكن له قوة، وسيأتيك بيانه آخر الجزء إن شاء الله تعالىٰ.

{أقول:} قال ملّا محسن الكاشاني في شرح الحديث الأول: «السرّ في تفاوت النفوس في الخير والشر، واختلافها في السعادة والشقاوة، هو اختلاف الاستعدادات وتنوّع الحقائق، فإنّ المواد السفلية ـ بحسب الخلقة والماهية ـ متباينة في اللطافة والكثافة، وأمزجتها مختلفة في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقي، والأرواح الانسية التي بإزائها مختلفة، بحسب الفطرة الأُولىٰ في الصفاء والكدورة والقوة والضعف، مترتبة في درجات القرب والبعد من الله تعالىٰ، لما تقرّر وتحقّق أنّ بإزاء كلّ مادة ما يناسبها من الصور، فأجود الكمالات لأتم الاستعدادات، وأخسّها لأنقصها، كما أُشير إليه بقوله ﷺ: **(الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام)**[1]. فلا يمكن لشيء من المخلوقات أن يظهر في الوجود، ذاتاً وصفةً وفعلاً، إلّا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي.

ووجه آخر، وهو: أنه قد ثبت أنّ لله عزّ وجلّ صفات وأسماء متقابلة، هي من أوصاف الكمال ونعوت الجلال، ولها مظاهر متباينة بما يُظهر أثر تلك الأسماء، فكلّ من الأسماء يوجب تعلّق إرادته سبحانه وقدرته إلىٰ إيجاد مخلوق يدل عليه، من حيث اتصافه بتلك الصفة، فلذلك اقتضت رحمة الله جلّ وعزّ إيجاد المخلوقات كلّها، لتكون مظاهر لأسمائه الحسنىٰ، ومجالي لصفاته العليا.

مثلاً: لمّا كان قهّاراً أوجد المظاهر القهرية التي لا يترتب عليها إلّا أثر القهر، من الجحيم وساكنيه، والزقوم ومتناوليه. ولمّا كان عفوّاً غفوراً أوجد مجالي للعفو والغفران، يظهر فيها آثار رحمته، وقس علىٰ هذا.

فالملائكة ومن ضاهاهم من الأخيار، وأهل الجنة، مظاهر اللطف، والشياطين ـ ومن والاهم من الأشرار وأهل النار ـ مظاهر القهر، ومنهما تظهر السعادة والشقاوة، فمنهم شقي وسعيد.

فظهر أنه لا وجه لإسناد الظلم والقبائح إلىٰ الله تعالىٰ، لأنّ هذا الترتيب والتمييز ـ من

---

(١) «مسند أحمد بن حنبل» ج ٢، ص ٥٣٩.

وقوع فريق في طريق اللطف، وآخر في طريق القهر ـ من ضروريات الوجود والإيجاد، ومن مقتضيات الحكمة والعدالة.

ومن هنا قال بعض العلماء: ليت شعري لِمَ لا ينسب الظلم إلىٰ الملك المجازي، حيث يجعل بعض من تحت تصرفه وزيراً قريباً له، وبعضهم كنّاساً بعيداً؛ لأنّ كلاً منهما من ضروريات مملكته، وينسب الظلم إلىٰ الله تعالىٰ في تخصيص كلّ من عبيده بما خصّص، مع أنّ كلاً منهما ضروري في مقامه»[1] انتهىٰ بلفظه.

أقول: وكأن الوجه الآخر في الحقيقة دفع لإشكال يرد علىٰ الأول، وهو أنه من أين اختلفت القابليات والاستعدادات وموجدها الله تعالىٰ ؟ فيلزم إيجاد الكل، وجعل الشقي شقياً، والسعيد سعيداً، علىٰ ما تقتضيه قواعد الحكمة، وهو المفهوم من النص.

إنّ إيجاد الشر الذي لزمته الشقاوة إنّما هو لأجل النظام الكلّي والوجود الجملي، كما عرفت وستعرف زيادة، فالشرّية إنّما لحقت بمقامها التقييدي باعتبار فقده لبعض الكمالات، وبالنظام الجملي خير.

واعترض بأنّ العدل المطلق والحكيم ـ الذي لا حكمة تبلغ في أقاصيها أدانيها ـ يقتضي أن يراعي النظام الجملي والتفصيلي، إذ ممّا ينافي العدل أن يكون وجود فرد ـ كالكافر مثلاً ـ لأجل النظام الجملي وكماله، من غير أن تكون فائدة ومصلحة له في ذاته، بحسب مقامه الجزئي، فهذا منافٍ للعدل، وفيه حيف وميل علىٰ هذا الفرد الفقير الضعيف، مع أنّ مثواه التخليد مدىٰ الأبد في العذاب السرمد، بلا انقطاع وتخفيف.

فدفع بأنّ اختلاف القابليات وحصول الشقاوة والسعادة لاقتضاء الأسماء واختلافها اقتضاءً ذاتياً، وتمسّك بمثال جزئي غير مطابق، وتبع أُستاذه الصدر في هذا الكلام، وقد أورده في مقدمات مفاتيح الغيب[2] دفعاً لهذا الإشكال.

ولعمري أنه لا يجدي ولا يدفعه، أو يلتزمون ما لا يقولون به، بل ولا حكيم، والنص علىٰ خلافه أيضاً؛ لأنّ صور الأسماء إن كانت عين الواجب ـ كما هو الظاهر، لئلّا يلزم الدخول في سلك الأشاعرة، ومن حذىٰ حذوهم وغيرهم أيضاً ـ فنقول: لزوم هذه

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٥٢٨ – ٥٢٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص١٦٦، ٢٠٠ – ٢٠٨.

المظاهر لها إمّا علىٰ سبيل الجبر والإضطرار، بحيث لا يمكنه العكس، بأن يجعل ما هو مظهر القهر مظهر اللطف، أو لا؟

والثاني يوجب الجبر والمنكور عندهم [و] عامة الحكماء. وعلىٰ الأول، فما المخصص؟ وننقل الكلام إليه، أو الترجيح لا لمرجّح.

وأمّا السلطان وخدمه، فليس كون الخادم لا يصلح إلّا للكناسة منه، بل من نقصه وخسّته وليس منه، فجعل السلطان له خادماً كنّاساً لمّا لم يصلح لغيرها، وليست منه، فلا تصحّ المماثلة.

وأيضاً مظاهر الاسمين المتقابلين صدرا عنه تعالىٰ بجهة واحدة صرفة، أو بجهة متعددة في ذاته؟

والثاني يوجب عدم كونه أحدياً صرفاً، وصدور أكثر من واحد ـ أولاً ـ من الأحدي المطلق، ولا يقولان به، بل ولا حكيم، ويلزم صدور الشرّ منه ذاتاً، فلا يكون خيراً مطلقاً، ولا أحديّته مطلقة، ويكون فيه جهة قبح، تعالىٰ الله.

وإن كانا بجهة واحدة صرفة خيرية مطلقة، فإذن قد كانت الشقاوة خيراً بجهة صدورها، فعاد إلىٰ ما يقوله الحكيم، إلّا أن يقال: لا شرّ أصلاً في الوجود بوجهٍ، وهذا لا يقول به بشر، مع أنّا نقول: مظهر القهر واللطف كلّ منهما قابل لهما جميعاً، ولزم كلّ حكم اختياره، كيف والأسماء ترجع لشيء واحد واسم واحد؟

فخلق كلّاً جامعاً ومستعداً للطريقين، وخلق [الشقاوة][1] من جهة خلق الآلة الجامعة الصالحة لها، وكونها جامعة للشر لتتميم صلوحها للخير، وإلّا لم يكن مختاراً ولا مطيعاً، فحصل النظام الجملي في صدور الكل من الواجب، والأصلح الجزئي بالنسبة إلىٰ كل فرد فرد، من جهة اختياره وصلوحه، وكونه من المخلّدين في النعيم والجحيم لازم عمله واختياره، فلا جور عليه ولا جهة قبح فيه، وسيتّضح لك زيادة.

نعم، تقرّر وجه الحكماء علىٰ هذا النمط؛ لتندفع عنه جميع الإشكالات ظاهراً وخفياً، فتدبّر، لكن كلام الكاشاني مبنيٌّ علىٰ ما قال في باب خلق الخير والشر، وعرفت سقوطه، وهكذا ما يقول.

---

(١) في الأصل: «للشقاوة».

الحديث رقم ﴿ ٣ ﴾*

قوله: ﴿عن أبي بصير، قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالساً، وقد سأله سائل، فقال: جُعلت فداك يا بن رسول الله، من أين لحق الشقاء أهل المعصية، حتّىٰ حكم [الله] لهم في علمه بالعذاب علىٰ عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها السائل، حكم الله عزّ وجلّ لا يقوم له أحدٌ من خلقه بحقّه﴾.

أقول: إنّ السؤال، وإن كان عن أهل الشقاء، لكن حكمهما واحد، ولذا وقع في كلام الإمام عليه السلام عنهما جميعاً، وحاصل السؤال: أنّ لحوق الشقاء للأشقياء من أين مبدأه، هل هو من الله ـ فلا لوم عليهم، بل لهم المحمدة، كما هو اللّازم من عبارة ملّا محسن السابقة [أو من][1] العبد. فلابدّ وأن تنتهي الأسباب إليه، فيلزم الجبر، إذ لا فرق بين انتهاء الشيء بوسط أو بغير وسط.

ثمّ وإن قيل: لحقهم الشقاء من سوء اختيارهم، فمن أين حصل [سوءه][2]، وما المرجّح لهم إلىٰ اختيار الشيء، مع أنه لا شريك لله في الوجود.

فإن قيل بانتهاء الأشياء له تعالىٰ، وأنه لا يصدر عنه إلّا الخير، ولا جهة شرّية فيه تعالىٰ، مع بطلان تعدد الآلهة، وإن انتهت الأشياء [بقضّها][3] له تعالىٰ، فلا شرّ أصلاً ولا عقاب، لصدور الكل منه، وانتهائه له. وإن لم يرجع وينتهي الكل له، فيلزم التعدّد، وثبوت أكثر من واجب، وكلاهما باطلان، فصحّ أن يقال: من أين لحق الشقاء أهل المعصية؟

وكذا السؤال [عن][4] سرّ القدر الذي كانوا يمثّلونه عليهم السلام، تارة بمثال، وتارة يمنعون [السائل][5] عنه ويحذّرونه عن الخوض فيه، وأنه سرّ الله، حتىٰ أُجيب بعضهم بـ (بحر عميق فلا تلجه)[6].. الحديث.

وإن كان هذا دائراً مدار السائل، فيمثّلون تارة إن علموا كفايته للسائل، ويبيّنونه تارةً

(*) وهو الحديث الثاني في «الكافي».

(١) في الأصل: «قال ومن».

(٢) في الأصل: «سوية».

(٣) في الأصل: «بقبضها».

(٤) في الأصل: «هو».

(٥) في الأصل: «السؤال».

(٦) «التوحيد» ص ٣٦٥، ح ٣.

أخرىٰ ببيان مختصر إن علموا القبول، كما ستعرف.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: (أيها السائل، حكم الله عزّ وجل لا يقوم له أحد من خلقه بحقه) لما كانوا إنّما يكلّمون الناس علىٰ قدر عقولهم، لأنهم مصلحون وأطبّاء النفوس والأبدان.

ولمّا علم حال السائل أجابه بأنّ (حكم الله لا يقوم له أحد بحقه) فلا تطلبه، ومعلوم أنه ما كلّ ما يُعلم يقال، وما كلّ ما يُعلم ويقال حضر وقته، وما كلّ ما كان كذلك جاءت رجاله.

أو نقول: عدم قيام أحدٍ بحق حكم الله، لا بحسب العلم ولا العمل، لا ينافي طلب معرفته وبيانه بوجهٍ، والمراد به هنا: ما حكم به من لحوق الشقاوة لبعضٍ والسعادة لآخر، فاستحق العذاب والنعيم.

قال محمد صالح: «لعلّ المراد بالحكم: هو حكمه تعالىٰ في علمه بالثواب والعقاب علىٰ عملهم، أو حكمه تعالىٰ في مادة الإنسان بامتزاج الماءين، أو بامتزاج الطينتين: طينة الجنة وطينة النار، كما في بعض الروايات[1]، وهذا الامتزاج مبدأ القوة الداعية للخير والشر والسعادة والشقاوة»[2] انتهىٰ.

أقول: ولا حاجة إلىٰ «لعلّ» أو الاحتمالات التي لا يدل عليها لفظاً، حتىٰ حكم لهم في علمه العذاب علىٰ [عملهم][3] وهذا هو الحكم.

وسنشير إلىٰ بيان مبدأ الشرّ والمعصية، ومنه يظهر مبدأ اللحوق، من غير أن يلزم شيء من الإشكالات السابقة.

فنقول: {...} إنّ التحقق والجعل إنّما هو من الوجود، وبه الجعل، وإنّما يكون للماهية ثانياً وبالعرض، إذ تحققها عرضي {...} أول فائض، وهو الوجود المعلول، هو وجود معلول بديهة، قابل للإيجاد بنفس إيجاده، وهو منفعل بذاته، فهو مركّب من الفعل والانفعال فتحقّق بالفعل وقبله، وإلّا لم يتحقق، وليس حقيقته غير هذا الفعل والانفعال، لكن التحقق للفعل، ولكونه معلولاً كان منفعلاً، وإلّا لم يكن معلولاً، وليس محل الانفعال غيره، إذ الله خلق الأشياء لا من شيءٍ متحقق؛ وجود وماهية ظل له، والإنسان مركب منهما، ولكونه جامعاً ومعتوَر التكاليف، متمكن بالآلة الجامعة الصالحة، وكذا القوة، ولا

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ٤، ح ٥؛ «علل الشرائع» ج ٢، ص ٢٠٣، ح ١.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٨٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «علمهم».

شك أنّ جامعيتها تقتضي كون الشيء مراداً بالعرض، لكونه من تمام قابليته الخير، وهو لازم الوجود بالعرض، إذ الماهية وجودها عرضي.

أوَ لا ترىٰ أنّ الآلات إنّما خلقت للخير وطاعة للعقل؟ ولكن صلوحها له وللشرّ شرط صلوحها للخير، وإلّا لم يتوجه التكليف له، ولم تتحقق طاعة، ولم تتم الحجّة علىٰ الكل، فكان لازم الماهية مراداً بالعرض.

فالخير من الله بالذات وبالوجود، إذ هو من تمامه وشؤونه، والشر بالله عرضاً، لأنه من تمام قابلية الخير من حيث هو خير، المقتضي لصلوح الآلة والقدر والمشيئة لهما، ومن الماهية ذاتاً، وهي ليست بمجعولة ذاتاً، بل عرضاً، فهي من الوجود وبالله.

فمن هذا جاءت الشقاوة، وحكمه علىٰ الكل سابق، لسبق علمه، ومقتضىٰ الحكمة والعدل ذلك، وهذا لا يقوم له أحد بحقّه؛ لكمال العدل والإحسان؛ واحتياجه إلىٰ لطف وتدبّر.

ولا يلزم تعدّد القدماء، إذ الشرّ بالله عرضاً لتتميم خيرية الخيرات، ولا يلزم صدور الشر منه ذاتاً، حتىٰ يلزم القبح في [حكمه][1] عليهم بالعذاب، وعرفت عدم تأثير العلم، وإن قلت: إنّه غير تابع، لاكما اشتهر علىٰ لسان قوم، وستعرف أيضاً.

وليس أصلهما ـ الطينتين ـ كذا، وخلق ذا من السعيدة دون [ذا، بل][2] طينته السعيدة صالحة للأمرين، وكذا الشقية نفس الأمر، [إلّا][3] أنّ خلق السعيدة أولاً وبالذات، والشقية ثانياً وبالعرض، فلا [مبالاة] إلّا بعد البيان والشرح والتكليف ـ في كل مقام ـ والتمكين.

وإن أخذت الطينة هنا بمعنىٰ الصورة، لا المادة، اندفعت الإشكالات، فخلق الكافر من كفره هو العدل، فافهم.

ونقول بوجه آخر أدق: لمّا أوجد الله الوجود فانوجد، لحقه بمقتضىٰ الانوجاد أسباب عرضية، وهو مبدأ الماهية المجعولة عرضاً ومنه، وهذا منشأ الاختيار، وحكم علىٰ كلٍّ بمقتضىٰ ما علم منه، بفعله حين فعله، ويراد بالعلم الانطباقي، وإيجاد كلّ فرد فرد بحسب [عمله][4] ومن جنسه، حسناً أو قبيحاً، هو بمقتضىٰ العدل والرحمة التي لا يقوم لها أحد بأداء ما يجب عليها، ومعرفة حقيقة أصلها، لرجوعه إلىٰ سرّ القدر.

---

(١) في الأصل: «حكمته».

(٢) في الأصل: «قابل».

(٣) في الأصل: «الى».

(٤) في الأصل: «علمه».

قوله: ﴿فلمّا حكم بذلك وهب لأهل محبّته القوة علىٰ معرفته﴾.

أقول: إذ هو المطلوب منهم، ولابدّ وأن تكون صالحة للشر أيضاً، وإلّا فلا طاعة ولا اختيار وجامعية.

قوله: ﴿ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله﴾.

أقول: حيث عملوا بالخير، وعملوا بمقتضىٰ صفات [الوجود][1]، فثقل العمل موضوع عنهم ولو بالتصفية، فهو غير موجب للتخليد الدائم، أو بعض الأعمال بغير ذلك كاللمم، وحينئذٍ بحقيقةٍ متحققةٍ بوضعٍ أو بعملٍ.

أو نقول: وضعه لتأهلهم بسبب حقيقة ما هم أهله، والمثال واحد.

وأيضاً، لكمال الأُنس والقرب لا يجدون للفعل أو تركه ثقلاً أو مشقة، كيف وهو صفة الوجود، وهم متّصفون بصفاته ومتأدبون بآدابه الفرضية والنفلية؟ ولا شك حينئذٍ أنّ الطاعة تخفّ، إذ كلّما غلب جانب العقل خفّت وقويت، لضعف جانب النفس الأمّارة.

قوله: ﴿ووهب لأهل المعصية القوّة علىٰ معصيتهم؛ لسبق علمه فيهم﴾.

أقول: بأن جعل الآلة والقوة التي فيهم صالحة للمعصية، كما كانت صالحة للطاعة، وإلّا لم تكن صالحة للطاعة، فالمعصية بقوته، ولا ترتفع عنهم ساعتها، بل تركوا، ولم يرفع يده عنهم حينئذٍ، وإلّا لم يبق لهم وجود، فأتتهم بعلمهم وذكرهم.

ولمّا كان كلام الإمام باعتبار نفس الأمر والغاية، ومراعاة تصوّر كل بعلمه، وهو الطينة، [ذكر][2] في السعيد القوة علىٰ الطاعة خاصة، وفي الشقي علىٰ المعصية خاصة.

وإنّما أعطوا كذلك، إذ الأصل الجهل، وقد خلق عن يسار العقل، وجعل له جنوداً وأعواناً، فلو لم يجعل له كذلك، ولم يُوهب للمعاصي القوة والآلة، لقالوا: ربنا، أنت خلقتنا ولم تكلّفنا وتمكنّا، كيف، وهم ضد القسم الأول؟ فلمّا تمّ ذلك، تمّت حجّة الله وعلت ظاهراً، بما أجرىٰ علىٰ الطائع والعاصي، ومضت الأشياء مشروحة مبيّنة.

---

(١) في الأصل: «الموجود». (٢) في الأصل: «ركز».

قوله: ﴿ومنعهم إطاقة القبول منه، فواقعوا[1] ما سبق [لهم][2] في علمه﴾.

أقول: منعَ: فعل ماضٍ، وهم: مفعول.

ومعنىٰ منع الله لهم عن إطاقة القبول: تركهم واختيارهم، مع سبق علمه فيهم، ومشيئته العرضية للمعصية، وليس منعهم بمعنىٰ: لم يعمل بهم الألطاف الخاصة بالدرجة الثانية.

{قوله:} (فواقعوا ما سبق لهم في علمه) من الحكم عليهم بالعذاب؛ لأن علمه لابدّ وأن يطابقه الواقع، فلا [يختارون][3] إلّا القبيح، وإن كانوا مختارين مملكين الآلة الصالحة. وجعل الفاعل [...].

والحاصل: أنّ هبة القوة علىٰ المعصية لهم لأمرين، أعني: العلم والمنع[4]، انتهىٰ.

فيكون بسبب إبطالهم استعدادهم الفطري لإطاقة القبول منهم، [ولإفسادهم][5] القوة المعدّة للطاعة، وهو المطابق لما علمه منهم ـ أي انطباق العلم علىٰ المعلوم ـ فإنّه لا منع لأحدٍ منهم منه في اللطف، فإنّ أوليّ اللطف متساوٍ، فمن عمل مقتضاه ازداد لطفاً لزيادة اهتدائه، ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[6]، ومن لم يعمل به فهو الذي أبعد نفسه عن اللطف الثانوي؛ لتركه مقتضىٰ الأول، فهو المانع لنفسه والمدبّر لها، لسوء اختياره، وعمله بمقتضىٰ ماهيته، وليس الله المانع.

فيرد إلىٰ الوجه السابق، ولا حاجة إلىٰ التزام المصدرية والجر، مع أنّ الأوفق بنظم. {...} الأول.

ويكون ترك العاصي واختياره حال اختياره الأفسد، مع تحذيره وإبانة الطريق، ولم يلحق قهراً لطاعة، وإلّا لم يكن طائعاً محموداً، بل يذم بالجبر علىٰ الطاعة، فتركه سُمّيَ

---

(١) في المصدر: «فوافقوا». (٢) في الأصل: «منهم».

(٣) في الأصل: «مختارون».

(٤) انظر: «شرح المازندراني» ج ٤، ص٣٨٣، وفيه: «(ومنعهم إطاقة القبول منه) في الطاعات وسلوك سبيل الخيرات. والظاهر أن إضافة المنع إلىٰ ضمير الجمع من باب إضافة المصدر إلىٰ الفاعل، والمقصود أن هبة القوة المؤثرة في المعصية لأجل مجموع هذين الأمرين، أعني العلم والمنع، فلا يلزم الجبر؛ لاستناد المنع إليهم. وإنما قلنا: الظاهر ذلك، لاحتمال أن يكون من باب إضافة المصدر إلىٰ المفعول، والفاعل هو الله».

(٥) في الأصل: «لفسادهم». (٦) «محمد» الآية: ١٧.

تارة: تخلية، وتارة: خذلاناً، وتارة: منع ألطافه منع القبول، وتارة: إذناً، ولكن بالعرض، كما سمعت في الخصال السبع العرضية.

وليس هبة القوة لمنعهم، بل ليعملوا بالطاعة، ولكن كما عرفت، وإلّا لا فائدة في صلوحها لهما، وهو أعلم بما قال.

قوله: ﴿ولم يقدروا أن يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه؛ لأنّ علمه أولىٰ بحقيقة التصديق [وهو معنىٰ شاء ما شاء، وهو سرّه] ﴾.

أقول: لأنه يعلم الشيء بعلمه الذاتي الأزلي أن لو كان كيف يكون، فلابد وأن يطابقه الواقع؛ لأنه علم ما يقع عليه اختيارهم، فلابد وأن يطابق علمه، إذ لا انقلاب ولا جهل فيه؛ لأنه ذاتي، ولا تغيّر فيه بوجهٍ ولا جهل، فهو أولىٰ الأشياء كلها [بحقيقة][1] التصديق.

وأمّا عدم قدرتهم علىٰ إتيان حالة تنجيهم، لا باعتبار قوتهم الصالحة للأمرين، بل لغلبة المشيئة العرضية، التي بابها وأصلها الماهية المجتثة الوجود عرضاً، واختيارهم القبيح المطابق لما علم الله منهم، لعلمه بالشيء وصفاته قبل الوقوع، وإلّا لم يكن أزلياً ذاتياً ومحيطاً بكلّ شيءٍ، فهو عالم بكلّ شيءٍ، ولم يرد الله جبرهم علىٰ الطاعة، بل أرادها منهم باختيارهم.

فإذا انتفت إرادة الله الطاعة منهم جبراً -إذ لو شاء ذلك لآمن من في الأرض، بل أرادها منهم باختيارهم، وهم لم يختاروا إلّا المعصية- فاتّضح حينئذٍ أنه لم تكن لهم حالة تنجيهم من عذابه، لسوء اختيارهم. وعلمه الانطباقي نفس المعلوم ولا يجبر أحداً، فلم تكن لهم حالة تنجيهم، ويكون فعلهم مراداً مجعولاً عرضاً، ولا يلزم الجبر من العلم، فإنّه نفس المعلوم، ويعلمهم بعصيانهم وكفرهم، بشرطه الحاصل منهم قبل وقوعه.

قال محمد صادق: «قد علمت أنّ النفوس الإنسانية هيولانية، فقد يكون وجودها غالباً علىٰ إمكانها، وقد يكون بالعكس، وللقلب اتحاد الغلبة لإتيانها، فلحوق السعادة لأجل نحوٍ من غلبة الوجود علىٰ الإمكان [العدمي][2]، ولحوق الشقاوة لأجل نحوٍ من غَلبة الإمكان العدمي علىٰ الفعلية الوجودية.

---

(١) في الأصل: «لحقيقة».
(٢) في الأصل: «العدمية».

والمراد من إعطاء القوة إعطاء نحوٍ من الغَلبة، فإذا أعطاه الله غَلبة الوجود، لا يطيق صاحبه أن يقدر علىٰ الشقاوة، إلّا بالعرض وبنحو من الجبر، وكذا مقابله، ولذا قيل: (السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه)[1]، لأنّ أحداً من الغلبتين عُيّن لكلِّ شخصٍ في أول وجوده، ولهذا استخرج أحواله المستقبلية في يوم ولادته من الماهية، وغير ذلك.

والقدرة والاختيار والإرادة داخلة في الشقاوة والسعادة، وتستند الاختيارات والإرادات إلىٰ نحو وجوده، وهذا النحو إلىٰ علله، إلىٰ أن ينتهي إلىٰ علّة العلل، فيمكن أن يقال: إنّ كلّاً من السعادة والشقاوة باختيار العبد، وأن يقال: ليس باختيارهم، إلّا أنّ الأدب في العبودية هو الأول، هذا أيسر قوله عليه السلام» انتهىٰ.

{أقول:} عنده أنّ الغَلبة لغَلبة ظهور الله ـ أي دالة فيه وبالعكس ـ في غَلبة اتحاد الماهية العدمية، فيقال للأول: سعيد، وللثاني: شقي، وفي شرح الحديث الأول صريح هذا، كما يظهر لمراجع شرحه، ولا شكّ أنّ الوجود في السعيد واحد.

وليس ظاهر الحديث الغَلبة، وأنّ العبد مجبور وليس باختياره، والمانع من هذا الاطلاق سوء الأدب، وإلّا فالواقع كذلك، فإن هذا غلط ظاهر. وكذا قوله عليه السلام: (وهب لهم)، إلىٰ (بحقيقة ما هم عليه)[2]، وهو الموافقة والقيام علىٰ ما يحب ويشاء، والعلم في الموضعين نفس المعلوم.

وقوله: (ومنعهم إطاقة القبول) منع ثانوي عرضي، هو معنىٰ التخلية، وهذا شرط في صحة قبولهم الطاعة والقيام بالعمل الموجب لِخَفّ ثقله، فحين الشروع تكون خفيفة. وإمكان الممكنات لا يخالف وجودها، لكنه فرّع ذلك علىٰ قواعد مجتثة، فتفطّن.

قال المجلسي في الشرح علىٰ هذا الحديث: «وهو في غاية الصعوبة والإشكال، وتطبيقه علىٰ مذهب العدلية يحتاج إلىٰ تكلّفات كثيرة.

والعجب أنّ الصدوق رحمه الله رواه في التوحيد، ناقلاً عن الكليني بهذا السند بعينه هكذا: عن أبي بصير، قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالساً، وقد سأله سائل فقال: جعلت فداك يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله، من أين لحق الشقاء أهل المعصية، حتىٰ حكم الله لهم

---

(١) «التوحيد» ص٣٥٦، ح٣، بتفاوت يسير.

(٢) إشارة إلىٰ قوله عليه السلام: (وهب لأهل محبته القوة علىٰ معرفته، ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله).

في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: (أيها السائل، علم الله عزّ وجلّ لا يقوم أحد من خلقه بحقّه، فلمّا علم بذلك وهب لأهل محبته القوة على [معرفته، ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله، ووهب لأهل المعصية القوة على][١] معصيتهم، لسبق علمه فيهم، ولم يمنعهم إطاقة القبول منه، لأنّ علمه أولى بحقيقة التصديق، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، وإن قدروا أن يأتوا خِلالاً تُنجيهم عن معصيته، وهو معنى: شاء ما شاء وهو سرّ)[٢].

ولا أدري أنّ نسخته كانت هكذا أو غيره، ليوافق قواعد العدل، ويشكل احتمال هذا الظن في مثله.

وبالجملة على ما في الكتاب لعلّ حمله على التقية أو تحريف الرواة أولى، ولنتكلّم على الخبر ظاهراً وتأويلاً، ثم نكل علمه إلى من صدر عنه ونسب إليه، صلوات الله عليه.

فنقول: السؤال يحتمل وجوهاً:

الأول: أنه سُئل عن سبب أصل السعادة والشقاوة، وصيرورة بعض الخلق كفاراً، وبعضهم مؤمنين، وفرقة فسّاقاً، وأُخرى صالحين.

الثاني: أن يكون الشبهة الواردة عليه من جهة أنّ العلم لمّا كان تابعاً للمعلوم، فتوهّم أنه يجب تأخّره عن المعلوم، فكيف تقدّم عليه؟

الثالث: أن يكون الشبهة عليه من جهة أنّ العلم إمّا حصولي أو حضوري، وحصول الصورة لا يتصور في حقه تعالى، والحضور إنّما يكون بعد وجود المعلوم.

وحاصل الجواب على الأول: أنّ حكم الله بالسعادة والشقاوة وأسبابهما من غوامض مسائل القضاء والقدر، وعقول أكثر الخلق عاجزة عن الإحاطة بها، فلا يجوز الخوض فيها، كما قال الصدوق في رسالة العقائد: الكلام في القدر منهيٌّ عنه، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام لرجل قد سأله عن القدر، فقال: (بحر عميق فلا تلجه)، ثم سأله ثانية، فقال: (طريق مظلم فلا تسلكه)، ثم سأله ثالثة، فقال: (سرّ الله فلا تتكلّفه)[٣].

وقال عليه السلام في القدر: (ألا إنّ القدر سرٌّ من سرّ الله، وحرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطوي عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه ورفعه فوق شهاداتهم، لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانية، ولا بقدرة الصمدانية، ولا بعظمة النوارنية، ولا بعزة

---

(١) من «التوحيد».
(٢) «التوحيد» ص ٣٥٤، ح ١، بتفاوت يسير.
(٣) «الاعتقادات» للصدوق ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ٥، ص ٣٤.

الواحدانية، لأنه بحر زاخر موّاج، خالص لله عزّ وجل، عمقه ما بين السماء والأرض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيّات والحيتان، يعلو مرة ويسفل أخرىٰ، في قعره شمس تضيء، لا ينبغي أن يطّلع عليها إلّا الواحد الفرد، فمن تطّلع عليها فقد ضادّ الله في حكمه ونازعه في سلطانه، وكشف عن سرّه وستره وباء بغضب من الله، مأواه جهنم وبئس المصير)[١].

وأمّا علىٰ الثاني: فالجواب عنه وإن كان ظاهراً، إذ تابعية العلم لا تستدعي تأخّره عن المعلوم زماناً، فلعله لم يُجب عنه لقصور فهم السائل.

وأمّا الثالث: فغموض المسألة، وعجز أكثر الخلق عن الوصول إلىٰ كنه علمه سبحانه، ظاهر، وقد تحيّر فيه الحكماء والمتكلّمون، ولم يأتوا فيه بشيءٍ يسمن ويغني من جوع، وسبيل أهل الديانة فيه وفي أمثاله الإقرار به جملة، وعدم الخوض في كيفيته، وترك التفكّر في حقيقته، فإنّه كما لا يمكن إدراك حقيقة ذاته تعالىٰ، فكذا لا تصل عقول الخلق إلىٰ كنه صفاته التي هي عين ذاته سبحانه»[٢].

أقول: ليس هذا الحديث أصعب من غيره، علىٰ أنّ حديثهم صعبٌ مستصعبٌ، ولا مخالفة فيه لباقي الأحاديث، ولا منافاة فيه لمقتضىٰ العدل، كما عرفت وسيأتي.

ولا يأخذ الصدوق أو غيره معنىٰ الحديث بما يفهم، ويجعله رواية معتقده، فلعلّها نسخة كانت عنده، أو بناءً علىٰ حفظه، ولا منافاة بينه وحديث الأصل، كما يظهر للفطن العارف، ولا موجب لحمل الحديث علىٰ التقيّة، ولا تحريف فيه.

ثم وإذا كان الخبر من المشكلات، وممّا يُردّ علمه إلىٰ أهله، فكيف يذكر له ظاهراً وتأويلاً؟

وليس الجواب ـ علىٰ تقدير كون السؤال عن سبب الشقاوة ـ كما قال، فإنّه عليه السلام وإن قال: (حكم الله ـ أو علمه ـ لا يقوم له أحد بحقه) لكنه بيّنه بأخصر بيان وأوضحه للعارف، وإن احتاجت إلىٰ بيان، كما في نظائرها من المسائل، ولو كان كما يقول لصرّح بذلك، كما فيما نقل وغيره، فإنّه أوضح عبارة، وهو عالم بها.

هذا ونقول: سرّ القدر كما يقول، وكونه فوق مبلغ العقول والشهادة لا يوجب عدم معرفته

---

(١) «التوحيد» ص ٣٨٣ – ٣٨٤، ح ٣٢، بتفاوت. (٢) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٦٦ – ١٦٨.

أصلاً، وأنه صعب؛ لأنّ مبدأه من عالم الأمر ومقام الأفئدة، وهو فوق مقام الشهادة والعقل، كما هو ظاهر، ولهذا ورد[1] أنه لا يعرفه إلّا العالم ـ أي المعصوم ﷺ ـ أو من علّمه إيّاه.

ثم نقول: تابعية العلم إن لم يكن زماناً كافٍ في البطلان، فليس علمه مع معلوم أو تبعاً، ولو اعتباراً بحسب نفس الأمر، فهو منافٍ للجناب القدسي، كما عرفت في المجلد السابق وغيره، فتدبّر.

والظاهر أنّ سؤاله عن سبب الشقاوة، حتىٰ أنه لحق أهلها ما لحق من اللوم والعقاب.

وتقوّل الحكماء والمتكلّمون، وغيّروا في هذه المسألة ومسألة الصفات والأمر بين الأمرين وأمثالها، ولم يأتوا [بمحصَّل][2] فيها كما سبق متفرقاً ويأتي، حيث لم يأتوا من باب مدينة العلم ولم يقرعوه، بل ركنوا إلىٰ أوهام جدلية، وقواعد صوفية مخالفة للكتاب والسنّة وصافي الحكمة، كما عرفت متفرقاً.

{ قال: } «ويحتمل أن يكون المراد أنّ تكاليفه تعالىٰ شاقة، ولا يتيسّر إلّا بهدايته وتوفيقه سبحانه.

(وهب لأهل محبته) الإضافة إلىٰ الضمير إضافة إلىٰ الفاعل أو المفعول، أي الذين أحبهم لعلمه بأنهم يطيعونه، أو الذين يحبّونه، (ووضع عنهم ثقل العمل) بالتوفيقات والهدايات والألطاف الخاصة (بحقيقة ما هم أهله) أي بحسب ما يرجع إليهم من النيات الصالحة والطينات الطيّبة.

(ووهب لأهل المعصية) الهبة هنا علىٰ سبيل التحكم، أو يقال: إعطاء أصل القوة لطف ورحمة، وباستعمال العبد إياها في المعصية تصير شراً، أو أنهم لمّا كانوا طالبين للمعصية راغبين فيها، فكأنهم سألوا ذلك ووهبهم. والأوسط أظهر.

(القوة علىٰ معصيتهم)، أي المعصية التي يفعلونها بإرادتهم واختيارهم؛ لسبق علمه فيهم، إذ علم أنّ التكليف لا يتم إلّا بإعطاء الآلة والقوة، وإلّا لكانوا مجبورين علىٰ الترك.

(ومنعهم إطاقة القبول منه)، قيل: هو مصدر مضاف إلىٰ الفاعل، عطفاً علىٰ ضمير (فيهم)، أي لعلمه بأنهم يمنعون أنفسهم إطاقة القبول. ولا يخفىٰ ما فيه لفظاً ومعنىً.

أقول: ويحتمل أن يكون عطفاً علىٰ السبق، ويكون اللام فيهما لام العاقبة، كما في قوله

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٥٩، ح١٠، وفيه: (لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما، فيها الحق التي بينهما، لا يعلمها إلّا العالم أو من علّمها إياه العالم).

(٢) في الأصل: «بمحض».

تعالىٰ: ﴿ لِيَكُونَ لَهُم عَدُوّاً وَحَزَناً ﴾[١]، أي وهب لهم القوة، مع أنه كان يعلم عدم إطاعتهم وتصييرهم أنفسهم، بحيث كأنهم لا يطيقون القبول منه. أو (منعهم) بصيغة الماضي، ويكون المراد ترك الألطاف الخاصة، فلمّا لم يلطف لهم فكأنه منعهم القبول، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ خَتَمَ اللهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِم ﴾[٢].

وكذا قوله: (ولم يقدروا)، أي قدرة تامة بسهولة، كما كانت للفريق الأول عند الألطاف الخاصة.

(لأنّ علمه أولىٰ بحقيقة التصديق) أي إنّما صاروا كذلك لأنّ علمه تعالىٰ لا يتخلف، لا لأنّ العلم علّة، بل لأنّ علمه سبحانه لا محالة يكون موافقاً للمعلوم، فمعنىٰ مشيئة الله وسرّها هو هذا المعنىٰ، أي علمه مع التوفيق لقوم والخذلان لآخرين، علىٰ وجهٍ لا يصير شيء منهما سبباً للإجبار علىٰ الطاعة أو المعصية.

هذا غاية ما يمكن من القول في تأويل هذا الخبر، وإن كان ظاهره: أنّ الله لمّا علم من قوم أنهم يطيعونه، سهّل عليهم الطاعة، ولمّا علم من قوم المعصية، إن وُكّلوا إلىٰ اختيارهم، جعلهم بحيث لم يمكن أن يتأتىٰ منهم الطاعة. والقول بظاهره لا يوافق العدل.

وللسالكين مسالك الحكماء والصوفية هاهنا تحقيقات طويلة الذيل، دقيقة المسالك، لم نذكرها؛ لئلّا تتعلق بقلوب نواقص العقول والأفكار، والله يعلم حقائق الأسرار»[٣] انتهىٰ.

أقول: لم يبيّن العلم المراد بالنسبة إلىٰ أهل الطاعة، وليس لهم ألطاف خاصة فيما يتوقّف عليه التكليف.

نعم، لهم بنفس [عملهم][٤]، فلا يلزم التخصيص ببعض قبل العمل، فلا ترجيح بغير مرجّح، وليس [الهبة][٥] بالنسبة إلىٰ العاصي علىٰ سبيل [التحكم][٦]، بل هبة حقّة، ولله العطاء والعطاء علىٰ الكل، ومنعهم ألطافه والقبول بعملهم، فهذا شرط في كونهم قابلين للطاعة، ولو منعهم هنا لزم المنع من قبول الطاعة، فتفوت الغاية ويبطل التكليف، والله ساوىٰ في التوفيق بين الكل فيما يتوقّف عليه التكليف. وإذا كان اختيارهم كذلك ولم

---

(١) «القصص» الآية: ٨. (٢) «البقرة» الآية: ٧.

(٣) «مرآة العقول» ج ٢، ص١٦٨ – ١٧٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «علمهم». (٥) في الأصل: «لهم».

(٦) في الأصل: «التهكم».

يمنعوا، لم يقدروا علىٰ حالة تنجيهم.

والعلم نفس المعلوم، وليس هو الذاتي، وما ذكره أهل النظر والتصوّف في مسألة الأفعال وغيرها سبق وسيأتي مع ما فيه. ونفيه ـ أخيراً ـ القدرة التامة [علىٰ][1] المعاصي فيه ما لا يخفىٰ.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «الغرض من هذا الحديث: أنّ الذي هو السبب المقتضي لسعادة السعداء وكونهم أبداً مخلّدين في الجنة ونعيمها، والذي هو السبب المقتضي لشقاوة الأشقياء وكونهم أبداً مخلّدين في النار وحميمها، ليس ذاك نفس الأعمال الحسنة والسعي في اكتساب العلم والطاعة، ولا هذا نفس الأعمال السيئة والسعي في قضاء الشهوة وفعل المعصية، لأنّ هذه الأعمال كلّها من قبيل الأعراض، بل هي من باب الحركات والانفعالات، وهي أضعف الأعراض، والعرض ـ وإن كثر عدده ـ لا يوجب تبديل الجوهر سيّما الجوهر العقلي والنفسي، حتىٰ يصير بسببها جوهر الآدمي الأرضي جوهراً علوياً قدسياً، من جملة المقرّبين، أو جوهراً سفلياً أنجس وأنجس ما يكون، ومن جملة الشياطين»[2].

أقول: انظر إلىٰ هذا القول، فالعقل يكذّبه، وليس الغرض منه كما قال، بل بيان سبب لحوق الشقاء أهل المعصية، حتىٰ أنه لزم منه وحكم عليهم بالعذاب، والعذاب أيضاً أعمّ من كونه مخلوداً وغيره.

وغير خفي تجسّم الأعمال، وهي ألطاف في العلم والمعرفة، بل علم في مقامها، وبها دخول الجنة والتلذذ بنعيمها، بانطباق الصور والمدركات والأعمال عليها، وبالنية الخلود، وكذا في النار وعذابها.

وليس [النار] حركات وانفعالات خاصة. نعم، هي في الدنيا بوجه كذلك، وهي توجب التزكية والمشابهة.

والحشر للمادة والصورة. نعم، تتبدل الصورة في الحشر بعد [انحفاظ][3] المادة، فحاجتها لصورة ما، والصورة احتياجها للمادة وجوداً.

---

(١) في الأصل: «عن».

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٣٩٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «انخفاض».

والملّا لا يقول بذلك ـ كما ستعرف ـ ويشير إليه هنا، وكلّ شيءٍ محشور ومعاد، وإن كان بصورة أقوىٰ وأحسن منها بدرجات، سواءً في ذلك العرض والجوهر والمعدن والصفة وغير ذلك، وستتلذّذ في الآخرة بما به دنياً، ولكن علىٰ نحو أعلىٰ، كما سيأتي.

{ قال: } «وإنّما المنشأ والمقتضي لسعادة السعداء إمداد لطفه تعالىٰ وتوفيقه، بإعطاء قوة المعرفة والطاعة لهم، وإفاضة النور عليهم. والمقتضي لشقاوة الأشقياء إمداد قهره وخذلانه، بإيجاد قوة الشهوة والمعصية فيهم»[1].

أقول: ما نفاه أولاً يدخل في الإمداد واللطف هنا ... إلىٰ آخر كلامه.

{ قال: } «إذا علمت هذا، فنقول: قول السائل: من أين لحق الشقاء أهل المعصية؟ حتىٰ حكم لهم في علمه بالعذاب علىٰ عملهم، سؤال عن لمّية كون الأشقياء مخلّدين في النار، معذّبين بعذابٍ أليم دائم غير متناه إلىٰ حدّ، بسبب أعمال عديدة صدرت منهم في الدنيا، وكيف تعلّق علمه تعالىٰ بعذابهم، حتىٰ حكم لهم في علمه بمثل هذا العذاب الدائم علىٰ عملهم اليسير، بالإضافة إلىٰ هذا العذاب الشديد الغير المتناهي، ولابدّ أن يكون لحكمه وإرادته علىٰ وفق علمه من داع؛ لئلا يكون حكمه جزافاً أو اتفاقاً.

وحاصل ما أجاب عليه السلام به عن هذا السؤال: أن منشأ حكمه تعالىٰ بالعذاب والشقاء، أو الثواب والسعادة، ليس نفس الأعمال القبيحة والحسنة، وهو المعبّر عنه بقوله: (حكم الله عزّ وجلّ لا يقوم له أحد من خلقه بحقه)، أي أعمال الخلق وأفعال العباد لا تقوم بحق ما حكم الله تعالىٰ عليهم بالسعادة والشقاوة، إنّما هي معدّات ومهيّئات، أو علامات وأمارات لما لحقهم في القيامة»[2].

{ أقول: } عرفت أن ظاهر الحديث السؤال عن سبب شقاوة [الشقي][3]، حتىٰ أنه حكم عليه ـ لزوماً ـ لزوم العذاب عليه، لا أنه سأل عن تخليد العذاب، مع أنه مقابلة عملهم اليسير المعدود، وإن كان هذا سؤالاً آخر أُشير له في حديث آخر وجواب آخر، وليس المراد بحكم الله هنا كما قال، والأعمال ـ أيضاً ـ ممّا لها [مدخل][4] في ذلك ـ لا كما قال ـ وهي محشورة، وأن السبب الذاتي النيّة، وهي باقية غداً، فكذا الأعمال التي هي أجسادها وقوالبها.

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩٩.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «الشيء». (٤) في الأصل: «ودخل».

والحشر عام للروح والجسد ولا اختصاص لأحدهما، بل لا يمكن كما سيأتي، وجهة الحركة والأمارة وأمثالها تعدم غداً بجهة التعدد، وتحشر بصور أقوىٰ تناسب مقام الحشر وما بعد، كما سيأتي في مجلّد المعاد، فانظر إلىٰ تأويله وتحريفه الكلم عن مواضعه بغير داعٍ.

{ قال:} «ولكنّ المنشأ والسبب في سعادة السعيد وشقاوة الشقي ما أعطاهما من القوة والمَلَكة الراسخة، التي تصير النفس بها جوهراً آخر من جنس الملائكة ومن حزب الله، أو من جنس الأنعام والسباع والبهائم ومن حزب الشيطان، فبرسوخ القوىٰ والملكات والصور الباطنة تخلّد أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، حسب ما قدّره الله في سابق علمه الأزلي، من القسمة التي ذكرناها في شرح الحديث السابق لخلقه أولاً، ثم بتسليط الدواعي والبواعث عليهم ثانياً، حتىٰ تترسّخ فيهم القوىٰ والمَلَكات التي بها العذاب الدائم أو النعيم الدائم.

وإليه الإشارة بقوله: (فلمّا حكم بذلك) ـ أي في الأزل بمقتضىٰ تقسيمه ـ (وهب لأهل محبته القوة علىٰ معرفته)، وهي الملكة الراسخة في الدنيا، وصورة الملائكة في الأُخرىٰ، (ووضع عنهم تعالىٰ ثقل العمل بحقيقة ما هم عليه)، أي سهّل عليهم ثقل العبادات ومشقة الطاعات، بسبب ما هم عليه من حقيقة تلك القوة الباطنية، كما في قوله تعالىٰ خطاباً لنبيه ﷺ: ﴿ أَلَم نَشرَح لَكَ صَدرَكَ ﴾[1] أي بنور النبوة وقوة الرسالة، ﴿ وَوَضَعنَا عَنكَ وِزرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهرَكَ ﴾[2]، أي ثقل أعباء الرسالة ودعوة الخلق، الذي لولا ذلك الانشراح لم يحتمله ظهرك، هذا بالقياس إلىٰ أهل المحبة والقرب.

وقوله: (ووهب لأهل المعصية القوة علىٰ معصيتهم) إلىٰ قوله: (في علمه) هذا بالقياس إلىٰ أهل العذاب والبعد، علىٰ وزان ما قرّرنا في أهل المحبة.

وقوله: (ولم يقدروا أن يأتوا حالاً) أي إلىٰ حالٍ، أو في حالٍ، أو بحالٍ (ينجيهم من عذابه)، أي من عذاب الله، كما أُشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله تعالىٰ: ﴿ كُلَّمَا خَبَت زِدنَاهُم سَعِيراً ﴾[3] وقوله تعالىٰ: ﴿ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخرُجُوا مِنهَا مِن غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا ﴾[4].

وقوله: (لأنّ علمه أولىٰ بحقيقة التصديق) أي علمه السابق، وحكمه الأزلي بشقاوة

---

(١) «الانشراح» الآية: ١.
(٢) «الانشراح» الآية: ٢ ـ ٣.
(٣) «الاسراء» الآية: ٩٧.
(٤) «الحج» الآية: ٢٢.

الشقي وسعادة السعيد، أولىٰ بحقيقة الإيقاع والإثبات في الواقع، من إتيان العبد بفعلٍ أو حال، أو إرادته وسعيه علىٰ وفاق ما قدّر في الأزل، أو خلافاً له، وحقيقة التصديق جعل مطابق الحكم واقعاً، وذلك لأنّ علمه تعالىٰ فعلي مقتضٍ لتحقق الشيء، وأعمال الخلائق وإرادتهم مهيئات ومعدّات أو علامات كما مرّ.

مع أنّ الأعمال والإرادات أيضاً تابعة لحكمه تعالىٰ، وإليه الإشارة بقوله: (وهو معنىٰ شاء ما شاء، وهو سرّه) أي الذي ذكرناه معنىٰ شاء العبد ما شاء الله، كما قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ ﴾[1] وهو أيضاً سرّه، أي كون مقتضىٰ علمه وقضائه واجب التحقق، سرّ كون الأفعال والمشيئات تابعة لحكم الله وقضائه ومشيئته، ولا استقلال لها في ترتّب الغايات وحصول المطالب والمرادات إلّا ما يكون الأمر ممّا شاء الله.

فإن قلتَ: فهذا الحديث كما فسّرته يثبت ما تقوله الجبرية.

قلتُ: ليس كذلك، وسيأتيك الفرق بينهما عند تحقيقنا لقدرة العبد واختياره»[2] انتهىٰ.

أقول: قوله: «ولكن المنشأ والسبب»... إلىٰ آخره مراده ـ كما صرّح به في غير موضع من كتبه، وستأتي عبارته في مجلّد المعاد ـ [و] أنّ نعيم الآخرة وجحيمها ليس سببه إلّا الملكة الحاصلة للنفس، وإن كان سببها العمل في الدنيا، فهو معدّ ومحتاج إلىٰ مادة ـ دنياً ـ بسبب المادة الجسمية، وفي الآخرة الملكة كافية، فهي توجد صورة الثواب والعقاب، ولا حاجة إلىٰ موضوع، والصور الخيالية مجرّدة عن المادة.

وليس الأمر كذلك، بل ما تتصوّره النفس ينطبق علىٰ شيءٍ واقعي أو لا ينطبق، ولها مادة من جهة المقابل أو النفس، كما بيّن في موضعه، والخلود بالنيّة؛ وهي علّة الأعمال وروحها، وهي معها دنياً وآخرة، والعذاب بها.

ومراده بسابق علمه الأزلي ـ مراده ـ صور الأسماء في الأزل والأعيان [الثابتة][3] وهذا باطل، وما بعد الذات ليس إلّا عالم الإمكان، وانطباق العلم علىٰ المعلوم، وهو نفس المعلوم.

وأمّا العلم الأزلي، فهو عين الذات، ولا تقدير فيه ولا تقسيم ولا غير ذلك، وإنّما هي

---

(١) «الإنسان» الآية: ٣٠.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩٩ ـ ٣٤٠، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «السابقة».

عين الذات بكلّ معنىٰ واعتبار، وهي اقتضت أن لا تتحقق [للموجود][١] إلّا في مقامه، إمكاناً أو كوناً، وهو انطباق العلم علىٰ المعلوم.

وليس معنىٰ الحكم هنا كما زعم، وليس في مقام الأزل كما توهمّه، وإنّما الحكم عليهم بحسب السعادة والشقاوة بالصورة، ويقعان في بطن [الأُم][٢]، لا بحسب المادة فإنّها قابلة ومقام الأم {...}

قوله: «من القسمة التي ذكرناها في شرح الحديث السابق»... إلىٰ آخره.

قال في شرح الحديث السابق: «سعادة المرء وشقاوته أزليّتان، كما قيل: السعيد سعيدٌ في الأزل، والشقيّ شقيٌ لم يزل، وهو ما أشار إليه بقوله ﷺ: (**إنّ الله خلق السعادة والشقاوة قبل أن يخلق خلقه**) والمراد بهما الحقيقتان العقليتان لا الحسيتان، لتقدم العقلي، وهو من عالم الأمر، والحسّي متأخر.

ويحتمل أن يكون معنىٰ الخلق في اللفظة الأُولىٰ بمعنىٰ التقدير، وفي الثانية بمعنىٰ الإيجاد، بمعنىٰ أنه سبحانه يعلم في الأزل قبل إيجاد الخلائق حال ما يؤول إليه أحوالهم من السعادة والشقاوة»[٣] باختصار بعض الألفاظ.

أقول: ومراده [بالأزليتين][٤] مقتضيات الأسماء والصور العلمية، وهي الذات بوجهٍ، [فهي][٥] عالم إذ معلوم ولو باعتبار، ولا تحقق لعالم إذ لا معلوم مطلقاً، وهو خلاف العقل والنقل، والعلم الذاتي [وهو] لا يجري فيه هذه الأحكام والاعتبارات، وهو في المفاتيح - وغيرها - جعل للأعيان الثابتة اقتضاءات ذاتية من سعادة وشقاوة، وما بالذات لا يعلّل، وما شمّت رائحة الوجود، وإنّما هي من الله إفاضة الوجود بتجليه الذاتي الوجودي[٦]. وبطلان هذا ظاهر بديهة، وبسطناه في غير هذا الموضع.

{قوله:} «ثمّ بتسليط الدواعي» علىٰ قوله، هذا من قبيل المعدّات، ولا دخل لها بعد ولا حشر.

{قوله:} «(فلّما حكم بذلك)»... إلىٰ آخره، الحكم والإلزام بمقتضىٰ العمل، وهو

---

(١) في الأصل: «للموقود». (٢) في الأصل: «الاثم».

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٣٩٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «الأزليتين». (٥) في الأصل: «ففي».

(٦) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥.

الصورة في مقام الذر الأول، والثاني بكلّ عالم ثانٍ، فهو ذر بالنسبة للأول، وفي مقام المشيئة والإمكان مقام مادة، ولا غاية لها، ولا نهاية إلىٰ الإمكان في مقام الإمكان.

{قوله:} «(ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم عليه)»... إلىٰ آخره، ما فيه ظاهر ممّا مرّ.

{قوله:} «كما في قوله تعالىٰ، خطاباً لنبيه ﷺ: ﴿ أَلَم نَشرَح لَكَ ﴾»... إلىٰ آخره.

أقول: الصدر: مقام النفس، وهو ـ مقام الصدر ـ مقام التفصيل، وهو مقام تعلّق النبوة بالرسالة، وانشراحه بظهور ذلك، وهو دون مقامه الذاتي، وظهر تفصيله بعلي صهره، وهو الأقرب ونفسه، كما ورد[1] في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَنفُسَنَا ﴾[2] وقوله تعالىٰ ﴿ وَيُحَذِّرُكُم اللهُ نَفسَهُ ﴾[3] وقوله تعالىٰ: ﴿ تَعلَمُ مَا فِي نَفسِي وَلَا أَعلَمُ مَا فِي نَفسِكَ ﴾[4].

وليس المراد من الآية ما فرّع عليه من الثبوت الأزلي، كما يظهر لمراجع ما ورد في تفسيرها عنهم عليهم السلام.

{قوله:} (ووهب لأهل المعصية)... إلىٰ آخره، ما فيه ظاهر بالمقايسة إلىٰ ما قال في إعلان الطاعة.

{قوله:} (ولم يقدروا أن يأتوا)... إلىٰ آخره، إنّما لم يقدروا بعملهم الكائن بالقدرة والمشيئة الاختياريين، وهو المالك لما ملّكهم، والقادر علىٰ ما أقدرهم، إلّا أنهم بمادتهم لم يقدروا، ولا بالحكم الأزلي، بما هم عليه في [النسمة] الأزلية، كما أراد.

وقوله تعالىٰ: ﴿ كُلَّمَا خَبَت زِدنَاهُم سَعِيراً ﴾[5]، وهي لا يخفف سعيرها ولا ينقطع عذابها، بل دائماً في زيادةٍ، ولكن بحسب التفاتهم لأنفسهم، وفي بعض حالاتهم يظنون خبوها، فإذا أعرضوا أُزيدوا بما معهم، وإرادتهم الخروج في بعض حالات الاستهزاء بهم فيعادون بعد، لظنهم خلاف ما بهم.

{قوله:} (لأنّ علمه أولىٰ)... إلىٰ آخره، علمه الأزلي لا كلام فيه بوجهٍ، ولا يحكم عليه بإجمالٍ أو تفصيل؛ لأنه عين الذات، وحكم بها علىٰ السعادة بالسعادة بسعادته، وكذا في الشقاء، وكلّ في مقامه ورتبته، وهذا العلم الثاني المطابق للأول، الذي يظهره في عالم

---

(١) «تفسير فرات الكوفي» ص٨٩، ح٦٨ - ٦٩. (٢) «آل عمران» الآية: ٦١.

(٣) «آل عمران» الآية: ٢٨، ٣٠. (٤) «المائدة» الآية: ١١٦.

(٥) «الاسراء» الآية: ٩٧.

المشيئة، ونفس الخزانة الأولىٰ، نفس المعلوم، وهو أولىٰ بحقيقة التصديق، وهو وقوع العلم علىٰ المعلوم، كما سمعت في المجلد السابق.

وليس المراد بالعلم هنا كما زعمه الملّا وأمثاله، وليس في علمه الذاتي اقتضاء لحكم أو غيره في الأزل الذاتي، لأنه عينها، بل اقتضاؤه له في رتبة الإمكان أو الكون بمراتبه، بل الحكم يقتضي ذلك.

وعلىٰ قوله هنا يلزم الجبر، فتعود المحذورات، لجعله أعمال الخلائق وإرادتهم مهيّئات ومعدّات، مع أنها تابعة لحكمه، فالعلم مؤثر ذاتي، فيعود الجبر، وهذه من شبههم كما سبق.

وعنده أنّ |الـ| علم تابع للمعلوم في نفس الأمر؛ لأنّ الشقاوة والسعادة من مقتضيات الماهيات والأعيان الثابتة وصور الأسماء، ومن الله إفاضة الوجود، وظهورها بذاته، فلا يعود تأثير للعلم، ولا أنه أولىٰ بحقيقة التصديق، بل ما عليه الأشياء بحسب مقتضيات الذوات، والتبعية له [و] في الوجود الخارجي غير كافٍ، وكذا الإرادة، فإنّها نفس العلم الأزلي عنده، بل علم خاص منه.

{قوله:} (وهو معنىٰ شاء ما شاء)... إلىٰ آخره، معناه: كما قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾[1] وعنهم عليهم السلام: (بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء)[2] و(ما يشاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)[3] لكن ليس كالآلة في يد النجار، والله يوجد الفعل به أو مشيئته، لكن لفعله [دخل][4]، لكن بفعل الله شاء ما شاء، فأوجده بفعله، وفعله شأن منه، ومشيئته ليست بذاتية له تعالىٰ، بل محدَثة فعليّة.

ومراد الإمام عليه السلام من هذا الكلام ما بيّنه أول الحديث، وليست مشيئة حتم، بل بالاختيارية شاء العبد، وليست مشيئته تعالىٰ ذاته، كما عرفت، وهو لا يدل علىٰ ما قاله الملّا هنا وأوّله به.

والحاصل: أنّ جوابه مبنيّ علىٰ اقتضاءات أزلية للأشياء، فإنّ الحكم عليها بما اقتضته ذواتها، وأنّ الصور كافية من غير حاجة، ومن غير مادة، وأنّ تبعية السعيد والشقي لذلك

---

(١) «الإنسان» الآية: ٣٠. (٢) «التوحيد» ص٣٣٨، ح٦.

(٣) «مكارم الأخلاق» ج٢، ص٢٩٣، ح٢٦٥١؛ «بحار الأنوار» ج٩١، ص١٩٤، بتفاوت يسير.

(٤) في الأصل: «داخل».

[اضطرارية][1]، فلا حاجة في التكليف، ولم تتحقق طاعة أو معصية، بل لم يقدروا حين عملهم، [وهذا العلم نفس المعلوم] بحسب موادهم قادرون، فلا جبر ولا بطلان للتكليف، وإن كان للمطيع العون والتوفيق له به، والخذلان للعاصي بمعصيته، قال تعالىٰ: ﴿ بَل لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾[2] ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾[3].

فلا دلالة من قوله ﷺ: (شاء ما شاء) علىٰ الجبر والاضطرار [و] الأزلي كما زعم.

وبعبارة أُخرىٰ نقول: المشيئة تشمل الذاتية والعرضية، بدليل ذكر الإمام، بعد بيان القسمين المستجمعين للقوَّتين، والثانية تجتمع مع السخط؛ إذ كونها مُشاءة عرضاً لتتميم آلة الخير ومشيئته في خيريته ـ الموجب لكونها صالحة للأمرين، كما عرفت ـ لا ينافي عدم الرضا به ذاتاً، إذ ليس دخولها في الوجود بالذات كالوجود، بل من انفعاله وقبوله له، فلا يلزم التفويض، إذ الشرّ بالله، ولا صدور للقبيح منه تعالىٰ، إذ الصدور للخير، وصلوحها لهما متمم للخير، وهي بهذا الاعتبار العرضي خير، وهي ـ حينئذٍ ـ بجهة الوجود العام الشامل ، فإنّ الشرّ عدم، لا تأصّل له في الوجود بوجهٍ، إذ مثل المشيئة والقدرة غير كافٍ في المعصية، كيف وهما صالحان لهما وخُلِقا للطاعة؟ وتثبت الحجّة وأُبرزت المحجّة، فلزم المذموم الذم بسوء اختياره، وتركه لمقتضىٰ عمله المبيّن لهم، لمثل عرضي زائل أو شهوة، فاستحق المُحسِن المحمدة.

ولله الحجّة البالغة علىٰ الكل في جميع المقامات فافهم، وستسمع زيادة إن شاء الله تعالىٰ، فإنّي [أُردد لك][4] هذه المسألة في هذه الأبواب، لتتضح لك، إذ أكثر الكلمات الدائرة غير مطابقة للنص والبرهان.

كما أنهم يقولون بأنّ علم الله بالسعادة والشقاوة، الذي هو أزلي عين ذاته، تابع للمعلوم، وهذا الحديث بخلافه صريح، كالأحاديث السابقة المبيّنة [بأنّه][5] عين ذاته، الناطقة بأنه (عالم إذ لا معلوم)[6] كما سمعت، وما علموا بأنه عين ذاته، فذاته علمه، وحينئذٍ تكون ذاته تابعة للمعلوم الذي هو للمعلول، تعالىٰ ربّي، سواء فُسّرت التبعية

---

(١) في الأصل: «اضطراري».
(٢) «البقرة» الآية: ٨٨.
(٣) «النساء» الآية: ١٥٥.
(٤) في الأصل: «أُرد ذلك».
(٥) في الأصل: «بأن».
(٦) «الكافي» ج١، ص١٤١، باب جوامع التوحيد، ح٦.

بالزمانية أو الذاتية، والثانية [أبتر]، وكلاهما نقص، بل إذا وقع انطبق العلم، وهذا الانطباق والتعلّق حادث قائم به قيام صدور.

مع أنّا نقول: إن كان هذا عين الأزلي، عاد الكلام والمحذور، وإن كان غيره فهو مخلوق حادث، فتدبّر، ولا تعرّج علىٰ قول الشارح هنا ـ وملّا محسن، وستسمعه ـ بناءً علىٰ أنّ علمه تابع، وأنّ للحقائق تحقق في الأزل.

وعلم الله الذاتي ليس بانفعالي، لا حضور المعلوم ـ ولو اعتباراً ـ بشرط لتحققه، وإن عبّر بالفعلي فمن غير ملاحظة فعلية المعلوم معه، إذ لا ملاحظة للعين في ثبوت الصفات الذاتية، كالذات، فلا يوجب العلم الذاتي جبراً، ولابدّ من التبعية له؛ لأنه عين الذات ومتساوي النسبة بالاعتبار الثانوي، والعلم نفس المعلوم، وهو الانطباقي، وحينئذٍ تتحقق السعادة والشقاوة بصورة العمل في عالم الذر وغيره، وتكليفه بحسب المادة، وصلوح الأسباب العقلية ـ والآلة والوقت وغيرهما ـ للطاعة والمعصية.

فأين ذا ممّا قالوه؟ كيف، والعلم إنّما يدل علىٰ كمال العالم؟ هذا مع أنهم يقولون بأنّ وجودات الأشياء تابعة ومعلولة لوجوده ـ تعالىٰ ـ الذي هو ذاته ليس [إلّا، ولا][1] ماهية له [وراءه][2]. وقد حكموا، بل جميع الحكماء ومن تبعهم، بأنّ علمه عين ذاته مطلقاً، [فالمعلوم][3] تابع لعلمه، مع أنه يلزمه ـ من جهة أنّ ما علم لابدّ وأن يقع، وما لم يعلم وقوعه لا يقع ـ أن ينفوا قدرته، ولا قائل به.

{قال:} ملّا محسن الكاشاني في الشرح: «يمكن الإشارة إلىٰ سرّ ذلك لأهله، وهو أنه لمّا كان الخلق هم المعلومون لله سبحانه، وهو عالم بهم، والمعلوم يعطي العالم، ويجعله بحيث يدرك ما هو عليه في نفسه، ولا أثر للعلم في المعلوم، بأن يحدث فيه ما لا يكون له في حدّ ذاته، بل هو تابع للمعلوم، والحكم علىٰ المعلوم تابع له، فلا حكم من العالم علىٰ المعلوم إلّا بالمعلوم، وبما يقتضيه بحسب استعداده الكلّي والجزئي.

فما قدّر الله علىٰ الخلق الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم وطلبهم بألسنة استعدادهم، بأن يجعلهم كافراً وعاصياً، كما تطلب عين الصورة الكلية الحكم عليها بالنجاسة العينية.

---

(١) في الأصل: «الاولى».
(٢) في الأصل: «وراء».
(٣) في الأصل: «فالمعلول».

فما كانوا في علم الله سبحانه ظهروا به في وجوداتهم العينية، فليس للحق إلّا إفاضة الوجود عليهم، والحكم لهم وعليهم، فلا يحمدوا إلّا أنفسهم، ولا يذمّوا إلّا أنفسهم، وما يبقىٰ للحق إلّا حمد إفاضة الوجود، لأنه له لا لهم، ولذا قال: ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[١]، أي ما قدّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم، ثُم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلّا بما علّمناهم، وما علّمناهم إلّا بما أعطونا من أنفسهم ممّا هم عليه، فإن كان ظلماً فهم الظالمون، ولذا قال: ﴿ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُم يَظْلِمُونَ ﴾[٢].

وفي الحديث: (من وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلّا نفسه)[٣] كذا قيل»[٤].

{ أقول: } كلّه خطأ تبع فيه ابن عربي وأستاذه الملّا، فليس بعلمه الذاتي تابع، وإلّا تبعه الذات، وكذا إرادته؛ لأنها عنده ذاتية، فيكون مضطراً غير مختار، ويلزم كون للحقائق ثبوتٌ في الأزل ولوازم، فأمّا تعدد القدماء أو التسلسل، ويلزمه استفادته من الغير ولو كان غير مادي، والله منزّه عن الكلّ، والحقائق مجعولة بالعرض، بحسب النظام الإجمالي وبمقامها، بجعل ثانٍ عن يسار العقل، والمراد بها الماهية.

ويلزمه قسمة الكون بين الله وغيره، كما قال المتصوف[٥]:

فأعطيناه ما يبدو ... به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوماً ... بإيّاه وإيّانا

وعاملهم بما علم منهم حين عملهم، وهذا العلم نفس المعلوم، وليس الذي هو عين العالم، فهم الظالمون لأنه بعلمهم، ولا ثبوت لمحقّق ولا مقدّر في رتبة الأزل الذاتي، إلىٰ غير هذه المفاسد التي لا تحصىٰ.

{ قال: } «*فإن قلت*: لو كانت المعلومات أعطت الحق سبحانه العلم من نفسها، فقد

---

(١) «ق» الآية: ٢٩. (٢) «البقرة» الآية: ٥٧.

(٣) «النكت الاعتقادية» قسم الحكايات، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج١٠، ص٨٥، بتفاوت يسير.

(٤) «الوافي» المجلد ١، ص٥٢٩ - ٥٣٠، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «فصوص الحكم» ج١، ص١٤٣، صححناه علىٰ المصدر.

توقف حصول العلم له على المعلومات، ومن توقّف وصفه على شيءٍ كان مفتقراً إلى ذلك الشيء، ووصف العلم له سبحانه وصف نفسي ذاتي، فكان يلزم من هذا أن يكون في نفسه مفتقراً إلى شيء، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل الله إنّما علم المخلوقات بعلمٍ أصلي ذاتي منه تعالى، غير مستفاد ممّا هي عليه فيما اقتضته بحسب ذواتها، غير أنها اقتضت في نفسها ما كانت عليه في علمه، فحكم لها ثانياً بما اقتضته بحسب علمه، ولأجل ذلك قيل: إنها أعطته العلم من نفسها»[1].

{ أقول: } أمّا لزوم الاعتراض فظاهر، لا مفرّ له بحسب نفس الأمر، على قاعدته، وإذا كان علمه تعالى بالأشياء ذاتياً، غير مستفاد ممّا عليه الأشياء في أنفسها، كيف يقول بقوله السابق، وهنا يقول: «غير أنها اقتضت في أنفسها ما كانت عليه في علمه» فأثبت لها تحققاً في مقام ذاته؟

فإمّا هو الصورة المغايرة ولو اعتباراً، أو هي نفسه مطلقاً، فيكون كلٌّ أعطى الآخر شيئاً وأفاده إيّاه؛ لقوله: «أعطته العلم»، فعاد الإشكال وزاد الفساد، فتأمّل لما هو ظاهر.

{ قال: } «فإن قلت: فما فائدة قوله تعالى: ﴿ وَلَو شَاءَ لَهَدَاكُم أَجمَعِينَ ﴾[2].

قلنا: (لو) حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلّا ما هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل، وأيّ الحكمين المعقولين وقع فهو الذي عليه الممكن في حال ثبوته في العلم، فمشيئته أحدية التعلّق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فعدم المشيئة معلل بعدم إعطاء أعيانهم هداية الجميع، لتفاوت استعداداتهم وعدم قبول بعضها الهداية، وذلك لأنَّ الاختيار في حق الحق تعارضه وحدانية المشيئة، فنسبته إلى الحق من حيث ما هو الممكن عليه، لا من حيث ما هو الحق عليه.

قال تعالى: ﴿ وَلَكِن حَقَّ القَولُ مِنِّي ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ أَفَمَن حَقَّ عَلَيهِ كَلِمَةُ العَذَابِ ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ مَا يُبَدَّلُ القَولُ لَدَيَّ ﴾[5]، فهذا هو الذي يليق بجناب الحق،

---

(١) «الوافي» المجلد ١، ص ٥٣٠، صححناه على المصدر.

(٢) «النحل» الآية: ٩.

(٣) «السجدة» الآية: ١٣.

(٤) «الزمر» الآية: ١٩.

(٥) «ق» الآية: ٢٩.

والذي يرجع إلىٰ الكون، ﴿ وَلَو شِئْنَا لآتَينَا كُلَّ نَفسٍ هُدَاهَا ﴾[١]، فما شاء فإنّ الممكن قابل للهداية والضلال من حيث ما هو قابل، فهو موضع الانقسام، وفي نفس الأمر ليس للحق فيه إلّا أمر واحد.

فإن قلتَ: حقائق المخلوقات واستعداداتها فائضة من الحق سبحانه، فهو جعلها كذلك؟

قلنا: الحقائق غير مجعولة، بل هي صور علمية للأسماء الإلهية، وإنّما المجعول وجوداتها في الأعيان، والوجودات تابعة للحقائق. ولنقبض عنان القلم عن مثل هذه الأسرار، فإنّها من جملة أسرار القدر المنهي عن إفشائها»[٢] انتهىٰ كلامه بلفظه.

{ أقول: } انظر إلىٰ تحريفه الكتاب والسنّة، وردّهما إلىٰ قواعد أهل التصوّف الذي مبناه وأصل وضعه للرّد علىٰ الله ورسوله ﷺ، وإبطال الشريعة، كما هي طريقته في العقائد، وكذا أُستاذه الملّا الشيرازي، ويأبىٰ الله إلّا أن يتمّ نوره ويحفظ دينه بمحمد وآله المعصومين عليهم السلام.

وفسرّ الآية بأنّ الله شاء ما عليه الأشياء وما اقتضته في نفسها من التقسيم، كما قاله مميت الدين في كتبه[٣].

والمعروف من النقل والعقل أنه تعالىٰ لو شاء ذلك - أي جبراً - لوقع، بدليل قوله تعالىٰ لنبيه ﷺ: ﴿ أَفَأَنتَ تُكرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ ﴾ الآية[٤]، لكن يبطل الاختيار ويضيع التكليف. وعلىٰ قوله تنتفي المشيئة وفائدة الآية؛ بسبب تبعية مشيئته وقدرته لما عليه الأشياء، والحقائق غير مجعولة، كما صرّح به هنا، فهي قديمة، ولو بحسب الاعتبار، وليس للممكن اقتضاء من ذاته لشيءٍ، فيكون قديمٌ مع الله، ولا جميع من سواه - تعالىٰ - مخلوقاً له عيناً أو معنىً ذاتي واعتباري، فما شاء ذلك فلم يقع، ولو شاء وقع، لكنه خلاف [حكمته][٥]، وما سبقت به مشيئته، فلا يشاءه.

وصرّح هنا بتبعية العلم - أي الذاتي - للمعلوم بحسب ما هو عليه، كما قال قبل، ليتمّ ما

---

(١) «السجدة» الآية: ١٣.

(٢) «الوافي» المجلد ١، ص ٥٣٠ - ٥٣١، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «فصوص الحكم» ج ١، ص ٨٢.

(٤) «يونس» الآية: ٩٩.

(٥) في الأصل: «حكميه».

فرّع عليه من الضلال في جميع هذا الكلام، فأي ضلالٍ ظاهر أظهر من قول الملّا هنا وفي غيره: إنّ الماهيات غير مجعولة، وإنّما هي صور علمية.

ومعه يدّعي بأنها مكلّفة، تُثاب بإحسانها وتعاقب بإساءتها، وليس له في الخلق إلّا إفاضة الوجود عليهم، والوجود [تابع][1] لها، ولا يخفىٰ ما فيه من المفاسد.

وكذا قوله: «فمشيئته أحدية التعلّق وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك» إلىٰ ان قال: «لأنّ الاختيار في حق الحق تعارضه وحدانية المشيئة، فنسبته إلىٰ الحق من حيث ما هو الممكن عليه، لا من حيث ما هو [الحق][2] عليه» إلىٰ أن قال: «فما شاء فإنّ الممكن قابل الهداية والضلال من حيث ما هو قابل، فهو موضع الانقسام، وفي نفس الأمر ليس |للحق| فيه إلّا أمر واحد».

فانظر إلىٰ هذا الخطأ الظاهر المنافي للتوحيد، ولكون جميع ما سوىٰ الله مخلوقاً له وعبيداً داخرون.

والممكن بحسب ذاته لا خروج له عن المخلوقية ومشيئته، ولا شيئية له قبل، وإلّا لزم القِدم وجريان التغيير فيه قبل المشيئة والجعل من [علته][3] |و| لا شيئية له ولا اقتضاء، وكلّ ما سوىٰ الله لا وجود له إلّا بالمشيئة والجعل، ولا تحقق له إلّا بها، ولا حالة له غير ذلك، وجميع المكوّنات داخلة في مشيئته الإمكانية التي أوجدها بنفسها وتجلّىٰ لها بها، وللأشياء بها، فقد تجلّىٰ للكلّ بالكلّ، وهو تجلّي دلالة وتعريف صفة، لا إحاطة واكتناه، ولا يكون الوجود واحداً.

وقوله أخيراً: «فإن قلتَ»... إلىٰ آخره، أيُّ فرق بين هذا وقول من قال بتعدد القدماء، مثل الأشاعرة والمعتزلة، أهل الصور والأحوال؟ والمعتزلة لم يجعلوا لها وجودات مستقلة.

ويكفي إثباته الحقائق، وأن لها مقتضيات ذاتية لا تغيّرها القدرة، بل تكون تابعة لها وتدور مدارها في الظهور والثواب وغير ذلك، فأصل المقتضيات ولوازمها من الحقائق ومقتضياتها، وإفاضة الوجود منه تعالىٰ بظهوره بذاته والوجود له، والأشخاص ظهورها من هذه الملاحظة الظهورية، فكان الوجود حقاً وخلقاً موهوماً، والإنسان معتصر وحاصل

---

(١) في الأصل: «تابعة».

(٢) في الأصل: «الممكن».

(٣) في الأصل: «علية».

منهما، إذا جردت عنه المشخّصات حقّ خالص، إلىٰ غير ذلك من مفاسد كلامه، وصرّح بها فيما سبق ويأتي، فدعه وأُستاذه ولا تركن لهم لكلامٍ في العقائد مطلقاً، والحمد لله رب العالمين.

{قال:} بعض المحشّين علىٰ الأُصول ـ والظاهر أنه محمد باقر، لأنّ النتيجة عليها تبلغه وإجازته، وأكثر حواشيها له، والخط خطه ـ: «قوله: (فلما حكم بذلك) ... إلىٰ آخره، المراد: حكمه تعالىٰ في التكليف الأول يوم الميثاق، قبل تعلّق الأرواح بالأبدان، حيث ظهرت ذلك اليوم الطاعة والمعصية، حيث قال جلّ وعلا، مشيراً إلىٰ من ظهرت منه ذلك اليوم الطاعة: (هؤلاء للجنة)، ومشيراً إلىٰ من ظهرت منه المعصية: (هؤلاء للنار، ولا أبالي)[1] فلمّا علم الله أن أفعال الأرواح بعد تعلّقهم بالأبدان موافقة لفعلهم في يوم الميثاق، مهّد لكل روح تمهيداً يناسب ما في طبعه من السعادة والشقاوة.

وأما قوله ﷺ: (منعهم إطاقة القبول) فمعناه: أنه لم يشأ ولم يقدّر قبولهم، ومن المعلوم أنّ المشيئة والتقدير شرطان في وجود الحوادث ـ كما مرّ ـ وإن لم يكونا من الأسباب.

وأمّا قوله: (ولم يقدروا أن يأتوا) ... إلىٰ آخره، فمعناه ـ والله أعلم ـ لم يقدروا حقائقهم، بأن يجعلوا أرواحهم من جنس أرواح السعداء، وسيجيء في أُصول هذا الكتاب: (لا يستطيع أن يكون هؤلاء من هؤلاء، ولا هؤلاء من هؤلاء)[2]، وقد فسّرناه بهذا المعنىٰ.

وأمّا قوله: (لأن علمه أولىٰ بحقيقة التصديق) فهو تعليل لقوله: (فوافقوا ما سبق لهم في علمه)».

أقول: حكمه علىٰ الأرواح في عالم الذر لحكمه علىٰ الأجسام والأنفس هنا، والكل عن اختيار وصلوح للأمرين، وحكمه علىٰ كلٍّ في كلّ مقام بما عملوا واختاروا، وليس كلّ ما وقع هناك لابدّ وأن يقع هنا، وفي بعض نصوص الكافي: (واستثنىٰ في أهل الشمال، ولم يستثن في أهل اليمين) وعدم هذا الاستثناء لسبق وعده ومشيئته وكمال لطفه ورحمته، ولا تبديل فيه.

وفي بعض الأدعية عنهم ﷺ: (اللّهمّ إن كنت كتبتني في أُمّ الكتاب شقياً محروماً، مقتّراً عليّ في الرزق، فامحُ من أُم الكتاب شقائي وحرماني، وأثبتني عندك سعيداً مرزوقاً، فإنّك

---

(١) «علل الشرائع» ج ٢، ص ٣٣٥، ح ٨١؛ «بحار الأنوار» ج ٥، ص ٢٣٠، ح ٦، وفيه: (هذه إلىٰ الجنة ولا أبالي... وقال: هذه إلىٰ النار ولا أبالي).

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٧، ح ١، ٣، بتفاوت.

تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أمّ الكتاب)[١].

ويظهر حينئذٍ فائدة التكليف والدعاء ـ وغير ذلك ـ كمال الظهور، وكلّ تكليف ابتدائي، وإن كان أحدهما شرطاً للآخر.

وقوله: (وهؤلاء للجنة) ... إلىٰ آخره، بالعمل، فالمراد بالتكليف في عالم الذر للصورة، لا للمادة القابلة بحسبها وبحسب قبولها للصور الغير المتناهية، والمشيئة والتقدير [من][٢] أسباب الفعل، من السبعة التي لا يكون شيء إلّا بها كما عرفت، وما مهّده هنا للمؤمن وللكافر ـ بحسب الآلة والوقت، والقابل والنبي، والبيان ـ واحد، وتنقسم السبعة إلىٰ ذاتي وعرضي.

(ومنعهم إطاقة القبول) ـ أي تركهم واختيارهم ـ ولم يسلبهم القدرة ومطلق المشيئة وإلّا لم تقع معصية، فعاملهم بعملهم ومختارهم، وليس لعملهم اقتضاء ذاتي إلّا بمشيئته. وسبق بطلانه من أول الكلام، من الردّ لكلام الكاشاني. وعرفت معنىٰ: (لا يستطيع أن يكون هؤلاء من هؤلاء) ... إلىٰ آخره.

ومراده بالعلمِ الذاتيّ، وعلىٰ قوله يلزم مفاسد الجبر ويعود الإشكال في اختيارهم في عالم الذر، ويقال: من أين لحق سوء الاختيار؟

فإن قيل: للحقائق، وهو فيها متنوع، ولا جعل لها، عاد كلام الكاشاني وعرفت ردّه، فلا تتم بقوله، ولا يشترط تأثير في الجملة، وإن لم يكن كالسبب. وفي كلامه تدارك غير ما أشرنا له، كما لا يخفىٰ علىٰ العارف.

{ قال: } « *وهنا فائدتان:*

أحداهما: أنّ الجمادات إذا خليت وأنفسها كانت في أماكن مخصوصة مناسبة لطبعها، فكذلك الأرواح إذا خليت وإرادتها اختارت الطاعة أو المعصية، ومقتضىٰ الطبع قسمان.

وثانيتهما: [أنّه][٣] لعلمه تعالىٰ بأنّ بعض الأرواح اختار المعصية ما خلق الأشياء السبعة التي هي شرط الطاعة، وخلق السبعة التي هي شرط المعصية، ولا يلزم الجبر؛ لأنّ التمهيد وقع علىٰ وفق اختياره.

وبعبارة أُخرىٰ: الجبر هو خلق الفعل في العباد، أو خلق ما يخلق الفعل فيهم كالمبادئ

---

(١) «فلاح السائل» ص ١٧٩؛ «بحار الأنوار» ج ٨٣، ص ٧١-٧٢، ح ٥، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «بمن».　　(٣) في الأصل: «أن».

القسرية، والاضطرار جاء [بـ] معنىٰ الجبر، وجاء بمعنىٰ الإكراه، وهو: أن يفعل الإنسان بإرادته فعلاً لا يحبه لخوفٍ ونحوه» انتهىٰ.

أقول: ورمزه: ميم قافٍ بغير اشتباهٍ، والطريقة تدل علىٰ أنه هو، ولم يكن البحار أو الشرح حاضراً فأُراجعه، لكنه قصد المشابهة التي ذكرها، وكلّ شيءٍ ترك ومقتضىٰ فطرته [اختار][1] الطاعة، فإنّما تغيّر بالفطرة الثانوية العرضية.

الفائدة الأُولىٰ لا أجد لها كثير نفع هنا، فالكلّ صالح للأمرين، وأعجب منها قوله في الفائدة الثانية: إنّه خلق السبعة التي هي شرط المعصية، ولم يخلق ما هو سبب الطاعة، مع أنها هي المقصود ذاتاً، وباللّه العون في طاعته ولا يصدّ عنها.

ثمّ والفرق بين الجبر والإكراه باطل منفي، بل هما واحد هنا، والبناء علىٰ العلم ينافي العدل وعلوّ حجّة الله علىٰ الخلق، كما هو ظاهر، فتفطّن.

وهذا* الحديث بتغيير، ونسبةُ محمد باقر في البحار إلىٰ أنّ أخذه من الكافي، وأنّ فيه تغييراً عجيباً يورث سوء الظن بالمصنّف[2]. وهو عجيب.

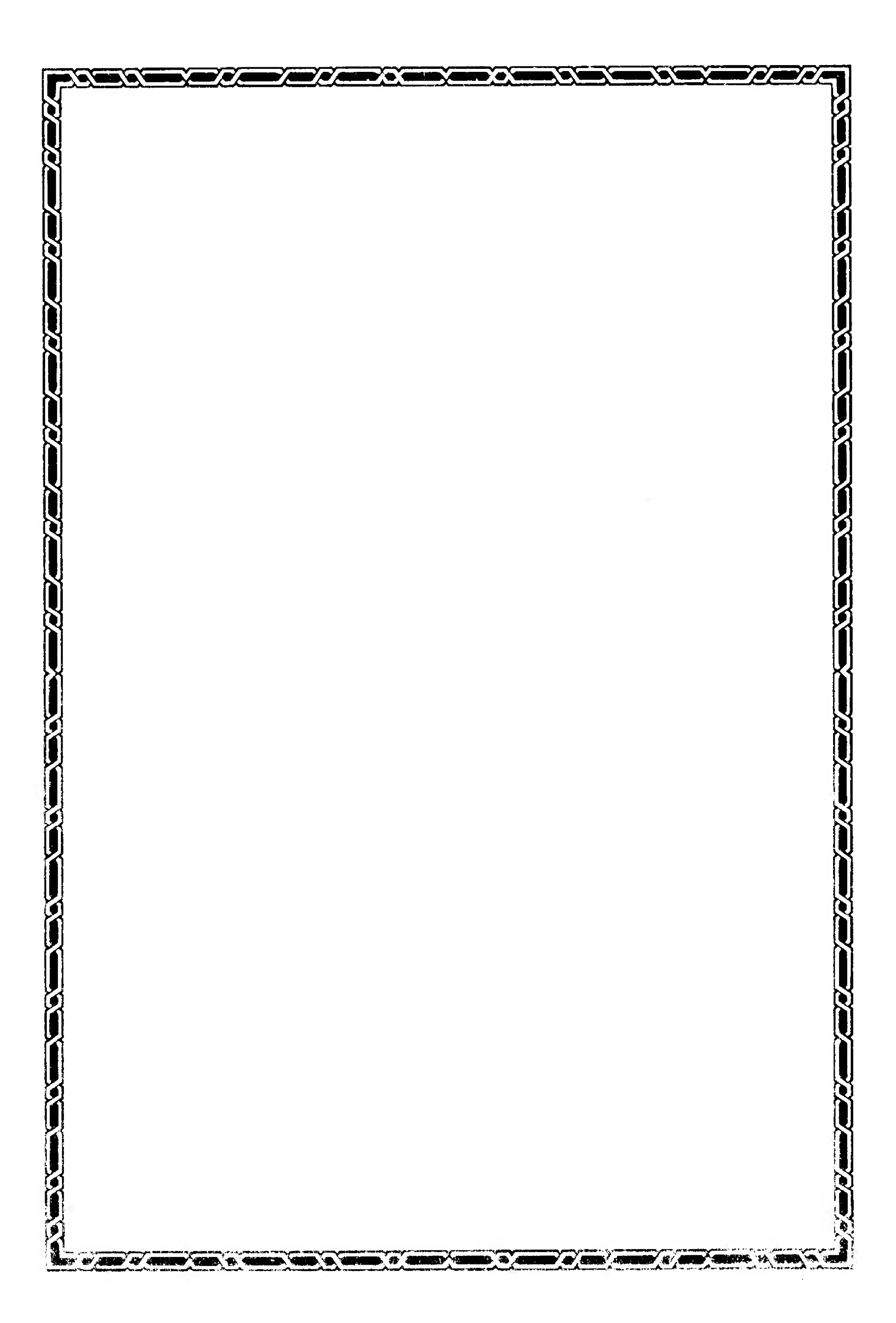
❋ ❋ ❋

---

(١) في الأصل: «اختيار».

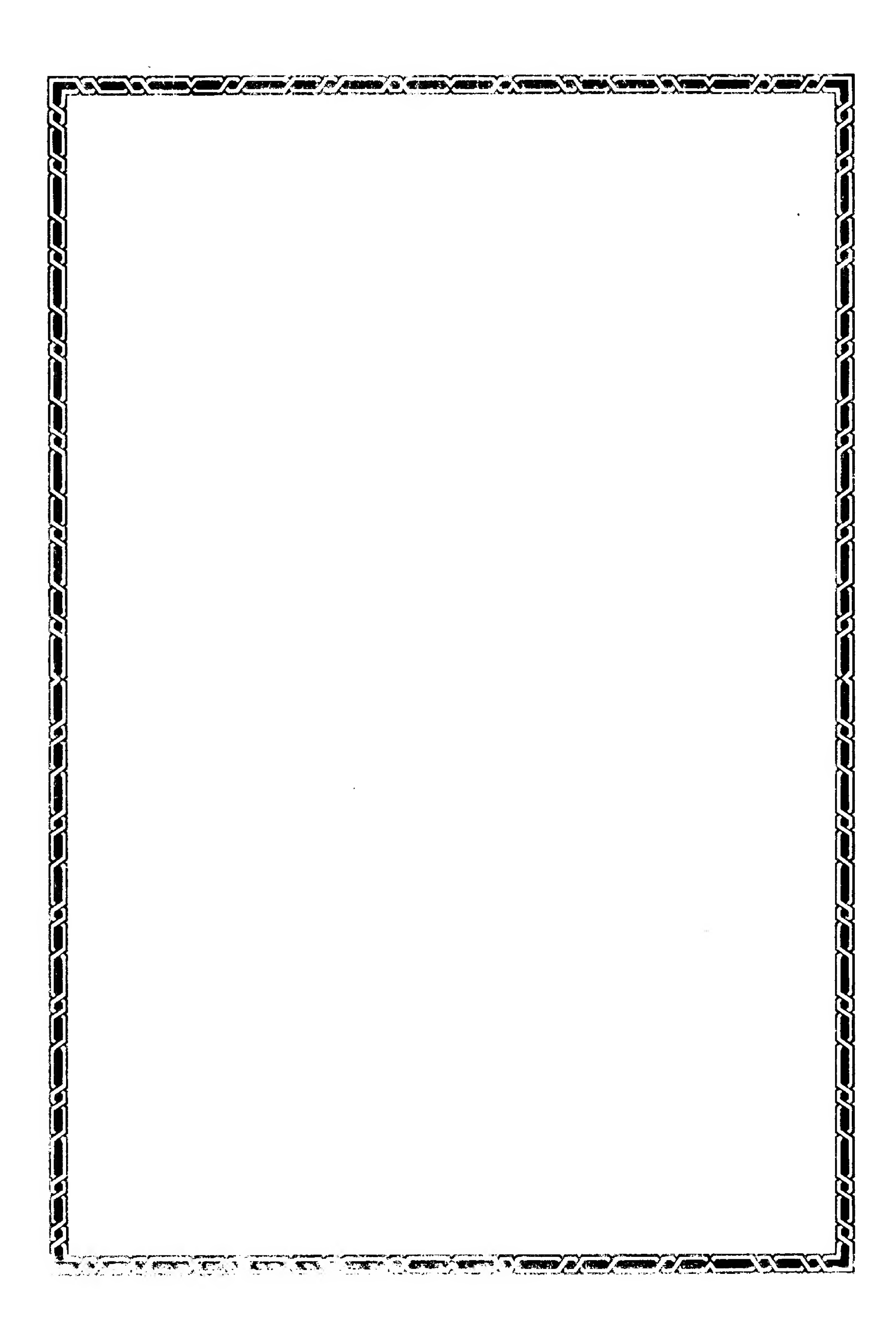
(*) يعني الحديث الثالث من هذا الباب.

(٢) «بحار الأنوار» ج٥، ص١٥٦، ذيل ح٨، وفيه ـ بعد نقله الحديث من التوحيد ـ: «هذا الخبر مأخوذ من الكافي، وفيه تغييرات عجيبة تورث سوء الظن بالصدوق»...



الباب التاسع والعشرون

الخير والشر



أضواء حول الباب

أقول هو الباب [التاسع][1] والعشرون من كتاب التوحيد، وأحاديثه ثلاثة.

وللملّا الشيرازي في شرح أحاديث الباب كلام طويل، قليل التحصيل، حاصل جملة منه: «أنّ الأرواح مختلفة صفاءً وضعفاً وغير ذلك، بحسب أصل الفطرة والاستعداد في العناية الأُولىٰ، والقضاء السابق في علم الله، وخزانته، قبل إيجاد النفوس والأجسام في علم الله، أعلىٰ ممّا عليه وجودها في عالم الإمكان ودار الأكوان، والعناية اقتضت وجوده علىٰ الأكمل، وهو كونه كذلك خيراً وشراً»[2].

وجعل الشرّ قليلاً فخيره غالب، لكن ما أشار له لا تحقق له، فما سوىٰ الله حادث، ولا [تحقّق][3] للأشياء في الأزل، لكنه يشير إلىٰ الصور العلمية والأعيان الثابتة وصفاتها بلا نهاية، ويلزمه مذهب المتصوّفة وزيادة ـ وهو الذي فرَّ منه ـ وإثبات جهة قبح في ذات الله، لكنه يشير إلىٰ وحدة الوجود، وما سواه اعتباري، أو أنه ظلّ للذات الأحدية وشبح لها، وكلّه خطأ، وفي نقل ما شرح به الأحاديث بتمامه تطويل بلا فائدة، مع تصوّر إعراض للنفس، فلنكتف بما سيأتي.

---

(١) في الأصل: «الثامن».

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٢، بتصرّف، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «تحقيق».

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿ [عن معاوية بن وهب] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ ممّا أوحىٰ الله إلىٰ موسىٰ عليه السلام وأنزل عليه في التوراة: إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الخلق، وخلقت الخير وأجريته علىٰ يدي من أُحبّ، فطوبىٰ لمن أجريته علىٰ [يديه، وأنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الخلق، وخلقت الشرّ وأجريته علىٰ] يدي من أُريده، فويل لمن أجريته علىٰ يديه ﴾.

خلق الخير والشر

{ أقول: } قيل: خلق الخير والشر يقتضي الجبر، المستحيل بالنص والبرهان المتواترين.

قلنا ـ علىٰ مجرىٰ الحكيم ـ: الله خلق الخير ذاتاً، وخلق الشر [عرضياً][1] وعرضاً؛ لتتميم خلق الخير، إذ لو لم يخلقه صالحاً للأمرين لم يحسن التكليف، ولم يظهر الاختيار، فخلق الشر ثانياً وبالعرض بوجه، فأصل الصدور خير.

وفي الدعاء: (الخير بين يديك، والشرّ ليس إليك)[2] بل للماهية ولازم لها، [فيؤول][3] إلىٰ العدم، والوجود التقييدي ذاتي، [فصحّ][4] أنه خالق للخير ذاتاً وللشرّ عرضاً، باعتبار أنه صدر للخير، فهو شماله، وظهوره به، إذ لله إرادتان: حتمية وعرضية، وكذا مشيئتان، وكذا تقديران وقضاءان وإمضاءان: ذاتي وعرضي في الكل.

هذا في أفعاله التي هي صالحة للخير والشر، وكذا في أفعال عباده، فمن كانت إرادته لا تخالف إرادة الله، ولا يسبقه بالقول، ولا يشاؤون إلّا ما يشاء الله ـ كما في الأنبياء والأوصياء المعصومين عليهم السلام ـ فهذه الإرادة تسمىٰ حتمية؛ لمطابقتها الوجود وكماله الذاتي الذي هو من الله تعالىٰ، ولذا الحسين عليه السلام لمّا سُئل عن خروجه لكربلاء وحمل النسوة ـ مع عدم خفاء فعل أهل الكوفة ومقصدهم ـ قال: (شاء الله أن يراني قتيلاً، وشاء الله أن يراهنّ أُسارىٰ مسبيات)[5] لكمال المطابقة.

---

(١) في الأصل: «عرياضا».

(٢) «فلاح السائل» ص ١٣٢؛ «بحار الأنوار» ج ٨١، ص ٣٦٦، ذيل ح ٢١، بتفاوت يسير.

(٣) في الأصل: «قبول».

(٤) في الأصل: «فصلح».

(٥) «اللهوف في قتلىٰ الطفوف» ص ٤٠، بتفاوت.

بل بمقامٍ: مشيئتهم تابعة لمشيئته، وبمقام: هي هي، وبمقام: لا مشيئة إلّا مشيئته، وسيأتي.

أمّا من خالفت إرادته إرادة الله وفعلَ المعاصي، فإرادة الله لها عزمية لا حتمية، ولا يمكن سلب الآلة | أو| العزم على القدر على المعصية إلّا بسلب الاختيار، وهو يوجب سلب الطاعة، فلا صلوح للطاعة إلّا بصلوحها للمعصية، وإن كان الصلوح الثاني عن يسار العقل، ومن مقتضى الماهية المجعولة من يسار العقل.

ولو فسّرت الخير والشر بالجذب والرخاء وبجزاء المؤمن والكافر، فلا محذور، والله خلقهما، ومع ذلك فالرحمة قبل الغضب، وخلقه عرضاً وإن كان ذا بوجه، ولا يصحّ تفسير خلق الشر بأنه خلق له الآلة الصالحة ـ وكذا القدرة والمشيئة ـ ورفع يده عنه، بل تركه واختياره، [وفسّره بعض بأنّه][1] المنزلة بين الأمرين ـ وسيأتي ـ فإنّه باطل، ويوجب التفويض وغناء الكافر عن المدد وقتاً [ما، وهو][2] محال، بل الله الحافظ على الكل، إمّا بتوفيق، أو خذلان.

وقال عليه السلام: (هو المالك لما ملّكهم)[3] فله تعالى الملك حين ملّكهم، ولو كان كذلك لكان المناسب [التعبير][4] بقوله: هو المالك لما ملكوه، وما ماثله. فملك كلّ مالك إنّما هو بتمليكه وبإقداره، ولم يرفعه عنه، وإلّا لم يكن له بقاء، ولكن هذا غير كافٍ لفعل الشر كالمادة، لما ستعرف.

☐ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ في بعض ما أنزل الله من كتبه: إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الخير وخلقت الشرّ، فطوبى لمن أجريتُ على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشرّ، وويل لمن يقول: كيف ذا وكيف ذا﴾.

---

(١) في الأصل: «وفسر بأنه بعض».

(٢) في الأصل: «وما هو».

(٣) «التوحيد» ص ٣٦١، ح ٧.

(٤) في الأصل: «التغيير».

الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال الله عزّ وجلّ: أنا الله لا إله إلّا أنا، خالق الخير والشرّ، فطوبىٰ لمن أجريت علىٰ يديه الخير، وويلٌ لمن أجريتُ علىٰ يديه الشرّ، وويلٌ لمن يقول: كيف [ذا وكيف]، هذا.
قال يونس: يعني من ينكر هذا الأمر بتفقّه فيه﴾.

{أقول:} الروايات متواترة معنىً علىٰ أنّ الله خالق الخير والشر، وأنه لا يكون فعل ولا ترك إلّا بإذن الله تعالىٰ، قال الله تعالىٰ: ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[1]، وهو عامٌ لأفعاله وأفعالنا.
وفي الحديث[2]: (لا يكون شيءٌ إلّا بتقدير). وفي دعاء الجوشن: (يا من قدّر الخير والشر)[3]. وعن علي عليه السلام: (كلُّ شيءٍ بأمره قائم)[4]، ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[5].

ومعلوم أنه لا غنىً للممكن في فعل أو ترك عن المدد، وهذا ممّا يوهم منه الجبر، وينافي الروايات النافية للجبر عن الله تعالىٰ، وأنّ الشر ليس منه.

وإذا فسّرت الخلق هنا بمعنىٰ العلم فلابدّ من رجوعه للمعلوم، لا الذاتي، وكذا الألطاف الخاصة، فإنّه يحتاج فيه إلىٰ إذنٍ له في الوجود، وحفظ عليه بأسباب وجودية ذاتية أو عرضية.

{تنبيه:} الإنسان خالق للطاعة والمعصية الصادرين منه، والله بأمره الفعلي والمفعولي ـ الذي قام به كلّ شيءٍ ـ خالق لهما، فهو كالمادة، والحسن والقبح [يلحقان][6] الصورة، بحسب المقابل والمرآة والعامل، وكذا الصورة المنحوتة من الخشب الصالح لكل صورة، ويقوم بها، لا قوام له بحسب المادة إلّا بالخشب، والصورة الحسنة أو القبيحة ظهرت من العامل بالخشب، أو قل: ظهر الخشب بها، فليست المادة وحدها كافية، ولا ينسب قبح

---

(١) «الرعد» الآية: ١٦.
(٢) «الكافي» ج١، ص١٥٠، ح١، وفيه: (لا يكون شيء إلّا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ).
(٣) «البلد الأمين» ص٤٠٧.
(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (وكلّ شيء قائم به).
(٥) «الروم» الآية: ٢٥.
(٦) في الأصل: «يلحق».

المنحوت للخشب ولا لموجده، وإن كان ظهور الصورة به، كذلك الأشياء بالنسبة إلىٰ تقدير الله وخلقه لها.

والحفظ والتمكين إمّا ذاتي في الطاعة، أو عرضي في المعصية، فصحّ أنه خالق الخير والشر ومقدّرهما، من غير لزوم جبر، وأن من يقول: كيف، معانداً أو معترضاً مشككاً، فالويل له، لصلوح الأمر وما به الحفظ منه تعالىٰ لهما، فهو بذلك حافظ لصاحب الطاعة وموجدها به حينه، ومُخلٍّ بين العاصي ومعصيته.

فالله بفعله وجدت المعصية، وخلق الشرّ حين فعله بمفعوله، كظهور المنحوت القبيح [با]لخشب، والصورة القبيحة بالمقابل، وقيامها بفعله، إلّا أنّ الله أوجدها بالعبد، أو في العبد، أو بالآلة، ورفع يده عنه، فالشرّ ليس إليه، وليس بخالق للشرّ ولا للخير بهذا النحو.

ومعلوم أنّ خلق كلّ شيءٍ بمقتضىٰ علمه ومنه هو مقتضىٰ العدل الذي لا ظلم فيه، وويل لمن أنكره أو شكّك فيه، ولا غنىٰ للممكن في ذاته أو صفاته أو أفعاله عن المدد، ومرجعه لما بالذات، إمّا ذاتاً أو عرضاً، ومرجعهما لبابٍ واحدٍ وجهةٍ واحدة، ومنشأ ذلك الاعتبار الأولي الذي فطر عليه العالم، ولا يكون إلّا كاملاً، وكماله بفقره، بل حقيقته الفقر، ولا يكون إلّا كما أشرنا له، وكل شيءٍ إنّما يكون بمددٍ منه ولا غنىٰ عنه، والمدد لا يكون إلّا بأمرٍ وجودي.

نعم، هو لكلّ شيءٍ بما يناسبه ويجانسه، إمّا بتوفيق أو خذلان، وتعدده بجهة المقارنات والتصوير، فمواد الأشياء من أمره، وهو مادتها الحافظ لها، وصورها بحسب الظهور والتحقّق من العامل بأمره، والثواب والعقاب علىٰ الصورة، وهي المراد بالطينة في الأحاديث الآتية في موضعها إن شاء الله تعالىٰ.

فظهر عموم خلقه للخير والشرّ، كما قال: ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[1]، من غير لزوم جبر ومنافاة لكون العبد فاعلاً. وكذا قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ الآية[2]، فجعل علّة عموم علمه بعموم خلقه.

فهو خالق كلّ شيء، ولكن علىٰ النحو السابق الذي أشرنا له، إذ جميع ما ملّكه عبيده لم يرفع يده عنه، فلو رفعها عنه في حالةٍ ما ـ لم يمكن له وجود كوني أو إمكاني، وإنّما كان

---

(١) «الرعد» الآية: ١٦. (٢) «الملك» الآية: ١٣ ـ ١٤.

الممكن ممكناً أو المكوَّن مكوَّناً بتكوينه وإمكانه، والله الممسك للكلّ.

فاتّضح تنزيهه عن القبائح، مع عدم خروج الممكن عن قدرة الله ومشيئته، وعدم خروج ما أفاضه الله علىٰ عباده وَمنَّ به عليهم من ملكه وقدرته.

ونقول بعبارةٍ أُخرىٰ: إنّ اللّٰه خلق الخلق بمقتضىٰ المسببات وقابليات القوابل، [بمقتضىٰ][1] الوجود المنفعل وفاضله، وهكذا، لا بقابلية سابقة، ولا بحسب الأسباب ومقتضىٰ فعله، وإلّا بقي الكون في الإمكان، وخفي الوجود وأنواع الدلالات عليه، وكذا لو كان بحسب قابلية واحدة، وفرض علىٰ كلّ واحد ـ بعد كونه مادةً واحدةً بجعله، قابلة مختارة الطاعة والمعصية، فخلق كلّ بمقتضىٰ قابليته واختياره وقبوله الوجود.

ومنه إفاضة الوجود وقبوله له، وعمله بمقتضىً يختلف، ينضمّ إلىٰ ذلك ـ بحسب قبوله بنفسه ـ أسبابٌ وشروطٌ مرادة بالعرض، وبمقام تمام الاختيار، وفي نفسها مجعولة بجعل ثانٍ، وهذه لتمام صلاحية ما بالذات وفطرته علىٰ الاختيار، فالله مقدّر الخير والشر وخالقهما؛ لخلقه مقتضاها، وحفظه للوجود بأمره وفعله الذي قام به كلّ شيء.

فحين كفر الكافر خلق الكفر بفعله؛ لإفادته المادة القابلة، والحافظ عليه بفعله، وإلّا لم يقع أصلاً، ولم يقع مكلّفاً، فلو سلبه ذلك لم يقع منه، ويفوت الاختيار ويبطل التكليف، فيبطل الوجود، والفاعل فعل الكفر والمعصية الحاصلين من التصوير [والاحقان للصورية]، والمادة شرط ظهورها الصورة، وتحقق الصورة بالمادة القابلة وفعله الحافظ للكلّ، وللمعصية بحسب التخلية، لحفظه للطاعة بالتوفيق والمعونة؛ لمطابقتها لمقتضىٰ فعله وصفته.

ولا يمكن أن يقال: لمّا تركه واختياره، ولم يسلبه عنه، أنه الفاعل للمعصية، ولا المفوّض له فعلها، كما هو ظاهر، قال الله تعالىٰ: ﴿ بَل طَبَعَ اللَّهُ عَلَيهَا بِكُفرِهِم ﴾[2].

وأمثلة ذلك الوجودية [الجالية][3] للمسألة والدالّة عليها كثيرة، ومنها: الحديد والأرض، لو خلقهما بحيث لا يمكن قطعه لرأس المؤمن ظلماً وسلبه هذه الصلاحية، وكذا الأرض في قبولها البَذر المغصوب، والرحم لنطفة الزنا، هل يبقىٰ الاختيار وصلوحه لقطع رأس الكافر، وقبول الأرض للبذر الحلال والنطفة الطاهرة، أم لا شكّ في عدم

---

(١) في الأصل: «مقتضى».

(٢) «النساء» الآية: ١٥٥.

(٣) في الأصل: «الخالية».

البقاء؟ ومعلوم جزماً أنّ هذا لا يحصل فعلاً وإمكاناً إلّا بصلاحية للآخر كذلك.

ولو جعل مثل ذلك بمقتضىٰ الأسباب الراجع للسبب الواحد الفعلي، فإنّ جميع كمالها [لا يتمّ]، بل لا يتمّ وجودها، وبطل النظام الإجمالي والتفصيلي، ولا أنّ ذلك بمقتضىٰ الذاتيات القديمة الغير المجعولة، ولكن نقول: حين [عصيانه][1] بذلك لم يكن يرفع يد قدرته وحفظه عليه ـ بما جعله في الحديد من قوة القطع ـ للطاعة، بحسب الإمكان في قطع الكافر وقبول زرع المؤمن ونطفته.

نعم، ذلك من الفاعل ـ وهو العبد ـ بالله، وإن اختلفت جهة الفاعلية في الطاعة والمعصية، فالتصوير في الأُم أو المادة القابلة من الأب، قال ﷺ: (السعيد من سعد في بطن أمّه، والشقي من شقي في بطن أمّه)[2].

ونقول بعبارة أُخرىٰ: المشيئة والأمر، باعتبار تعلّقه بالمفعولات، له أسماء مترتبة، وهي السبعة الأشياء التي لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بها: مشيئة وإرادة وتقدير وقضاء... إلىٰ آخره، وما قبل التقدير كالمادة.

والتقدير ابتداء الخلق الثاني، وهو عبارة عن تعلّق الأمر بالحدود والهندسة والبقاء، والحركة والسعادة والشقاوة. والتقدير بنسبته إلىٰ ما قبله كالصورة منها، كالسرير والصنم بالنسبة إلىٰ الخشب، فصورة الصنم من المقدّر الفاعل، ولكن من تلك الصورة، وإلّا لم تقع أصلاً ولا غيرها، وعادت المفاسد السابقة، فقامت الصورة بأمر الله وفعله علىٰ جهة الصدور، وهي مادتها القابلة لها والخشب، وموجد قبوله وصلوجه لهما من غيره، والحركة ـ التصوير بالصورة المختلفة من الفاعل ـ تخصّص به مادته، علىٰ نحو ما مرّ، بسبب فطرة التكليف علىٰ الاختيار، وكلّ علىٰ مقتضىٰ قابليته التي هي عبارة عن نفس الوجود المنفعل، والقبول والعمل بمقتضاه متأخر ذاتاً لازمٌ له.

فاندفع الإشكال عن التنافي بين كونه تعالىٰ خالق الخير والشر ومقدرهما ـ مع عدم لزوم جبر أو تفويضٍ ـ وبين ما دلّ علىٰ نفيه عنه تعالىٰ من غير لزوم نقص.

ولك دفع الإشكال علىٰ الظاهر بأن تقول: المراد بالتقدير الوارد في الدعاء وغيره: (يا مَن قدّر الخير والشر) ـ وكذا خالق الخير والشر ـ الحكم والإلزام، فألزم أهل الخير بمقتضىٰ عملهم وحكم عليهم به من الثواب، فلعل الشر بمقتضاه من العقاب، ولا جور

---

(١) في الأصل: «عصيان».

(٢) «التوحيد» ص٣٥٦، ح٣، بتفاوت يسير.

عليه ونقص يلزمه بعد بيان السبيلين، والله لا يغير ما بقوم حتىٰ يغيّروا ما بأنفسهم، ولذا قال عليه السلام: (كوني في النار ولا أُبالي، وكوني في الجنة ولا أُبالي)[١] وسمعت في حديث الأصل: (وويل لمن يقول: كيف كذا)، وبيان ذلك ـ علىٰ ما سبق شرحه ـ ظاهر، فتأمّل.

ومَن لم يعرف وجه ذلك فليسأل أهل المعرفة ويردّ إليهم ولا ينكره، فيكذّب بما لم يحط بعلمه، وبما أوضحنا لك بيانه متكرراً يتّضح لك ما في أقوال الشرّاح من الخلل، أو الوجه الظاهري الغير الموضح لأصل المأخذ، وبه يتّضح أيضاً الأمر بين الأمرين الآتي بيانه إن شاء الله.

والكاشاني في الشرح بعد ذكره أحاديث الباب قال: «وقد مضىٰ منّا ما يصلح شرحاً لهذه الأخبار»[٢].

{ أقول: } عنىٰ ما ذكره في باب السعادة والشقاوة ونحوها، وسمعته مع بطلانه.

قال المجلسي في الشرح ـ في شرح الحديث الأول ـ: «والخير والشر يطلقان علىٰ الطاعة والمعصية، وعلىٰ أسبابهما ودواعيهما، وعلىٰ المخلوقات النافعة، كالحبوب والثمار والحيوانات المأكولة والضارة، كالسموم والحيّات والعقارب، وعلىٰ النعم والبلايا. وذهبت الأشاعرة[٣] إلىٰ أن جميع ذلك من فعله تعالىٰ، والمعتزلة[٤] والإماميّة[٥] خالفوهم في أفعال العباد، وأوّلوا ما ورد في أنه تعالىٰ خالق الخير والشر بالمعنيين الأخيرين.

قال المحقق الطوسي: ما ورد أنه تعالىٰ خالق الخير والشر، أُريد بالشر ما لا يلائم الطباع، وإن كان مشتملاً علىٰ مصلحةٍ.

وتحقيق ما ذكره أنّ للشر معنيين:

أحدهما: ما لا يكون ملائماً للطباع، كخلق الحيوانات المؤذية.

والثاني: ما يكون مستلزماً للفساد، ولا يكون فيه مصلحة، والمنفي عنه تعالىٰ هو الشر بالمعنىٰ الثاني، لا الشر بالمعنىٰ الأول.

وقال الحكماء[٦]: ما يمكن صدوره عن الحكيم، إمّا أن يكون كلّه خيراً، أو كلّه شراً، أو

---

(١) «علل الشرائع» ج ٢، ص ٣٣٥، ح ٨١؛ «بحار الأنوار» ج ٥، ص ٢٣٠، ح ٦، وفيه: (هذه إلىٰ الجنة ولا أبالي... وقال: هذه إلىٰ النار ولا أبالي).

(٢) «الوافي» المجلد ١، ص ٥٣٤.

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٠٩.

(٤) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٥٧.

(٥) انظر: «كشف المراد» ص ٣٠٨؛ «إرشاد الطالبين» ص ٢٦٤.

(٦) انظر: «الإشارات والتنبيهات» ج ٣، ص ٣٠٢ (الشرح)؛ «الأسفار الأربعة» ج ٧، ص ٦٨.

بعضه خيراً وبعضه شراً، فإن كان كلّه خيراً وجب عليه تعالىٰ خلقه، وإن كان كلّه شراً لم يجز خلقه، وما نرىٰ من المؤذيات في العالم فخيرها أكثر من شرها.

ثم اعلم أنّ المراد بخلق الخير والشر في هذه الأخبار إمّا تقديرهما، أو خلق الآلات والأسباب التي بها يتيسر فعل الخير وفعل الشر، كما أنه سبحانه خلق الخمر وخلق في الناس القدرة علىٰ شربها، أو كناية عن أنهما يحصلان بتوفيقه وخذلانه، فكأنه خلقهما، أو المراد بالخير والشر: النعم والبلايا، أو المراد بخلقهما خلق من يعلم أنه يكون باختياره مختاراً للخير أو الشر. ولا يخفىٰ بُعد ما سوىٰ المعنىٰ الثاني والثالث.

وأمّا الحكماء فأكثرهم يقولون: لا مؤثر في الوجود إلّا الله، وإرادة العبد معدّة لإيجاده تعالىٰ الفعل علىٰ يده، فهي موافقة لمذاهبهم ومذاهب الأشاعرة، ويمكن حملها علىٰ التقية»[1] انتهىٰ ما في شرح المجلسي ﷺ.

أقول: وقد عرفت العموم لخلقه الخير والشر، من غير جبرٍ أو تفويضٍ، بل لا تتمّ أحاديث المشيئة والقدرة إلّا بذلك، وعرفت رجوع التقدير لما نقول، وكذا إن فُسّر بالآلة والأسباب، إذ لا تفويض، ولم يرفع الله يده، وإلّا لم يقع فعل، وباجتماع القدر والعمل وقع، ولله المشيئة، وما في كلام الحكماء ستعرفه، ويمكن إرجاعه لما نقول بنوع إصلاح، فتدبّر.

ومقتضاها هو مقتضىٰ العدل ومتواتر النصوص وأُصول المذهب، فالحمل منّا علىٰ التقيّة مناقض، وأين ما قررناه وما عليه الأشاعرة أو أهل النظر وأهل التفويض؟ فراجعه، وتأمّل.

ولمحمد صادق في شرح الكافي هنا تطويل بغير طائل، قليل الفائدة، ومرجعه لأهل التصوّف في النهاية.

{ قال } أوّل الباب: «الخير وجود أو غلبة وجود علىٰ العدم، فلا يصدر عنه أولاً إلّا أمر يغلب فيه الخير علىٰ الشر، بدليل التناسب والارتباط، والشر عدم يوجد بالوجود بالعرض، وليس له وجود بالذات، وزعم بعضهم أنّ الشر قد يكون وجوداً بالذات، وهو باطل، لأنّ الشر إمّا إعدام للوجود الخاص، أو إعدام كمال الوجود الخاص، وعلىٰ أي تقدير فهو عدم، والعدم بالذات لا شيء محض، وما هو وجوده بالعرض من قربه من الوجود، فهو موجود بالعرض، وهذا المطلب ظاهر، ولهذا لم ينقل من الحكماء برهان

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٧١ - ١٧٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

عليه، ومن أُستاذنا الأجلّ ـ صدر الملّة والدين، أعلىٰ الله مقامه ـ دليل متين، والموجود بالذات هو الوجود فقط» انتهىٰ.

أقول: ما ذكره وأشار إليه من التناسب والارتباط الذاتي بين الخالق وخلقه باطل، لكنه يشير لما عليه أهل التصوّف ووحدة الوجود، والشر عدم بوجه، وصدوره ـ [و]بجعل آخر ـ من يسار العقل، من جهة الماهية في مقامه، ليس هو عدماً محضاً [مطلقاً][1] وكذا التعيّن ولوازمه، وستعرف بطلان قول الملّا، وسبق مكرراً.

{ قال } في شرح الحديث الأول: «خلق الشر بالعرض، كما أنّ خلق الوجود بالذات، وبيان خلق الوجود الممكن هو: أنه من حيث إنّه وجود بلا شرط تعيّنٍ ما هو الله، وليس هو مخلوقاً، بل هو خالق، ومن حيث إنّه متعيّن بتعيّنٍ ما مخلوق مخلوقيّة أحد جزئية، وهو التعيّن، فالوجود من حيث إنّه وجود مخلوق بالعرض.

وإن قيل: إنّ التعيّن من لوازم مرتبة الوجود، فإنّ لكل وجود مرتبة خاصة، من نحو قربه إلىٰ الله وبعده عنه تعالىٰ، والمراتب تشكيكية، وهي ذات الوجود، فهي من وجه عين الوجود، فكيف يطلق عليها الخلق ؟

قلنا: مخلوقية الوجود باعتبار كونه مغايراً للتعيين في المفهوم، وما ذكرته خلافه في الاعتبار».

{ أقول: } انظر إلىٰ صراحة أول قوله في وحدة الوجود كقول أُستاذه، فالممكن وجود ذات الله وجوده، إذا جرّده عن القيود الاعتبارية ولوازم الإمكان، فهو كقول المتصوّفة: « أنا الله من غير أنا »[2]. وكذا إرجاعه الخلق إلىٰ التعيّن الاعتباري، وفي نفس الأمر لا جاعل ومجعول، بل هو بحسب مغايرة التعيين في المفهوم، لا في نفس الأمر، وصرّح بذلك أُستاذه والكاشاني في كتبهم، وبطلانه بديهي.

{ قال: } «وأيضاً للخلق معنيان عند الخواص:

أحدهما: الإخراج من العدم إلىٰ الوجود.

والثاني: إحداث تعلّق الشيء بالوجود المطلق.

---

(١) في الأصل: «باطل».

(٢) انظر: «جوامع الكلم» طبعة حجرية، «الرسالة الرشتية» ص ٦٩، نسبها إلىٰ بن عربي بلفظ: «أنا الله بلا أنا».

والموجود من حيث إنّه جزئي للواجب [الوجود][1] متعلّق به، فهو مخلوق باعتبار حدوث التعلّق، وإن لم يكن مخلوقاً بمعنىٰ الإخراج من العدم إلىٰ الوجود، [وإجراؤه][2] علىٰ يدي مَن أحبَّ بسبب غلبة وجوده، وكلّ موجود علىٰ قدر غلبة وجوده خير، وكلّ شر يرجع علىٰ قدر وجوده شر، وإذا انتقل إلىٰ الآخر تنقلب الخيرات إلىٰ صور ملذّة، كلّ منهما يناسب كُلّاً من الخيرات التي صدر عنه في الدنيا، فطوبىٰ له، فكذا الشرور، فإن كلّاً منها ينقلب إلىٰ صورة مؤذية فويل له.

ثمّ المراد من الخير ليس الوجود من حيث إنّه وجود، لأنه لما كان عين ذات الله فهو لم يُخلق، بل المراد منه: وجود متغيّر، لامتياز كلّ منهم عن الآخر بالتعيّن، والتعيّن عين الوجود لأنه مميّزه، وغير الوجود عدم مقيّد بالوجود، ولا واسطة بينهما، لما هو ثابت في موضعه، فالتعيّن من الأعدام المقيّدة».

{ أقول: } انظر إلىٰ كلام أهل التصوّف ـ أعاذنا الله منه ـ والتقسيم الذي أشار له، فإنّ الممكن موجود من العدم وبعده، لكن لا بمعنىٰ: أنّ العدم مادة للوجود أنه شيء متحقق ثابت ولو بحسب الوهم، كما عليه حثالة المتكلمين[3]، بل بمعنىٰ عدم استحقاق الوجود، لا في مرتبة الإمكان، بل مستحق أن لا تحقّق له ولا وجود بنحوٍ ما.

والمعنىٰ الثاني الذي ذكره ـ وهو إحداث التعلّق ـ [آيل][4] لما نقول، لكن ليس المراد بالتعلّق التعيين الغير الثابت في نفس الأمر، بل بجهة الاعتبار، وتعيّن الوجود الواجب بذاته ليس في نفس الأمر وجوده إلّا وجود الواجب، فإنّه ساقط قبل قيام المعلول بالعلّة، وهو قيام الصدور والافتقار، فهو مخلوق بحسب ذاته ووجوده ،من غير ممازجة للواجب، أو تعلّق لزومي، أو كقيام الماهية بالوجود وأمثالها. وعلىٰ قوله يكون إجراؤه علىٰ يديْ من يحب إنّما هو بحسب الوجود والتعيّن الثانوي، لا في نفس الأمر، فإنّه نفس الوجود الواجبي، تعالىٰ الله وتقدّس عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً و﴿ سَيَجزِيهِم وَصفَهُم ﴾[5].

والخير أعمّ ممّا ذكرت، وخيرات الآخرة هي خيرات الدنيا علىٰ وجه أعلىٰ، وليس معنىٰ الجريان علىٰ مراده التعيّن الاعتباري، وعلىٰ قوله الأول والأخير تكون صورة الآخرة

---

(١) في الأصل: «الوجوب».
(٢) في الأصل: «واجزائه».
(٣) انظر: «تلخيص المحصل» ص٧٨.
(٤) في الأصل: «بل».
(٥) «الأنعام» الآية: ١٣٩.

ولذّاتها في مقام النفس، والتعيّن الثانوي التعلّقي الاعتباري، وبعده هو وجود الله، لا وجود الممكن.

{ قوله: } «ثمّ المراد من الخير»... إلىٰ آخره، لأنه إذا كان وجوده وجود الله، لا يصحّ إثبات جارٍ ومُجرىً علىٰ يده، وإجراء، وشيءٍ معطىً؛ لعدم تحقّق ذلك بين الشيء ونفس وجوده، وسقوط ذلك واستحالته بديهي.

والوجود المخلوق أراد به التعلّق الحدوثي الاعتباري، لا في نفس الأمر، وإلّا فهو بحسب الوجود نفسه هو وجود الله، وذلك قولهم بأفواههم، بل له وجود أمري تحقّق في رتبته من غير مزايلة للواجب أو مداخلة، أو كونهم في نفس الأمر واحداً، ولا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم، وهما نفس الثبوت والنفي. والكلام معه طويل، وفيما حصل كفاية.

{ قال: } «وما قيل من أنّ وجود الواجب مغاير لوجود الممكن مطلقاً، ومشترك معه في مفهوم لازم لهما ـ وهو مفهوم الوجود العام المصدري ـ باطل؛ لعدم إمكان انتزاع اللازم الواحد من الذاتين المختلفتين، بدليل التناسب والارتباط؛ لوجوب أن يكون بين اللازم وملزومه ارتباط وتناسب، وإلّا لزم ـ من لزومه له دون غيره ـ ترجيح لا لمرجح، ويجب كون التناسب ذاتياً للطرفين، وإلّا لزم إمّا التساوي، أو الرجوع لتناسب ذاتي، أي اتحاد فيها، والشيء الواحد لا يتّحد بالشيئين المختلفين، فاشتراكهما في الشيء الواحد مطلق، فيجب أن يكون في الذاتين ما به الاشتراك وما به الامتياز، فيلزم التركيب».

أقول: إذا بطل اشتراك الواجب والممكن في المفهوم الوجودي، لا يلزم منه ما قاله أولاً من كون الوجود في نفس الأمر هو الواجب، ولا وجود للممكن إلّا الحدوث التعلّقي بهذا الاعتبار، والمفاهيم خاصة بالممكن، ولا مقابلة بينه والواجب، و[لا] اشتراك بوجه، والممكن في المفهوم الوجودي لا يلزم منه ما قاله أولاً، من كون الوجود في نفس الأمر هو الواجب، ولا وجود للممكن إلّا الحدوث التعلّقي بهذا الاعتبار.

والمفاهيم خاصة بالممكن، ولا مقابلة بينه والواجب بوجهٍ، وللممكن وجود مغاير، لكن لا مغايرة عزلة ومقابلة، بل مباينة صفة، بما تجلّىٰ له به في مقامه، لا في مقام الوجوب المحض ورتبته التي هي نفس وجوده. وله باقي كلامٍ من هذا القبيل، وللمشّائي أن يجادل هنا في كلامه وردّه، لكن لبطلان القولين لا فائدة في كثرة الجدال بالباطل.

{ قال } في آخر كلامه: «فالحق أن يقال: إنّ الواجب هو الوجود بلا شرط شيءٍ، وهو

الواحد بالوحدة المعنوية، ويجتمع مع كلّ كثرة، ولا ينافيها».

{ أقول: } ليس هذا بالحق، بل محض الباطل، ولا قيد في الوجود الواجبي بوجه مطلقاً، ولا يجتمع مع الكثرة بوجهٍ أصلاً، وينافيها ولو بحسب الاعتبار، ولم يتجلَّ الله للأشياء بذاته، بل بفعله، بما تجلّىٰ لها بها، لا في مقام ذاته، فمذهب المشّائي هنا، وأهل وحدة الوجود، وباقي فرق أهل التصوف، ضلال.

قال ميرزا رفيع في الحاشية: «لعلّ المراد بالخلق: الموجود العيني القارّ الوجود، وبالخير والشر: ما هو من الأعمال والأفعال، وكلّ الموجودات بأقسامها مستندة لوجوده سبحانه، واستناد بعضها إلىٰ من يفعله، باعتبار جريانه علىٰ يده ووقوعه تبع قدرته وإرادته، بالمدخلية لا بالإيجاد، وإنّما إعطاء الوجود من الواجب بذاته، الموجب الموجد للأشياء، كما هي في علمه بمشيئته وقدرته وإرادته وقضائه.

فلأفعال العباد موجد موجب، وشرائط وأسباب، فالموجب الموجد هو الواجب الوجود بذاته، وهو خالقها وخالق كلّ شيء. وما قدرته وإرادته من شرائطها وأسبابها هو الفاعل لها، فهي بين موجب موجد، وشرائط وأسباب مقرّبة لها إلىٰ الوجود، ووجودها وجهة خيريّتها من ذلك المبدأ الفاعلي، وظهورها علىٰ يد عاملها وجهة شرّيتها من شرائطها وأسبابها، التي هي من أحوال عاملها وواسطة ظهورها، يجريها علىٰ يده وبقدرته وإرادته، فتنسب إلىٰ العامل بهذه الحيثية، فخالقها وموجدها هو الله سبحانه، وعاملها والمكلّف بكسبها ـ بقدرته وإرادته وسائر قواه وجوارحه ـ هو من جرت هي علىٰ يده بقدرته وإرادته. وسيجيء ما يعينك لتحقيق هذا إن شاء الله.

والحديثان الآخران كهذا الحديث، إلّا أنه زاد فيهما الوعيد علىٰ المنكِر لما قاله والمشكك فيه»[1] انتهىٰ.

أقول: ما قاله إلىٰ مذهب الأشاعرة أقرب، كيف وما هو الموجد والموجب كافٍ؟ فيصدق أن الله أوجد الخير والشر في العبد، وشروطه وآلته المعدّة لا دخل له في ذلك، ونسبته له من جهة القابل لا توجب النسبة الحقيقية، إلّا أن يقول بوقوع الفعل بقدرتين متكافئتين أو أحدهما أقوىٰ، كقول الأسفرائيني[2]، فَلِم لا ينصف القوي شريكه الضعيف،

---

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط، الورقة: ١٤١، باختلاف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «الأربعين في أصول الدين» ج١، ص٣١٩؛ «شرح المواقف» ج٨، ص١٤٧.

وعلىٰ تقدير أحدهما يقع الشرّ من الله ذاته، أو لحقت الشرّية للعمل بالوجه العرضي من المباشر القريب، وليس الشرّ إلىٰ الله ولا منه، فراجع ما سبق منّا بيانه، وما سيأتي.

وأمّا الملّا الشيرازي[1]، فله كلام طويل في شرح الحديث الأول، قليل الجدوىٰ، ملخّصه وحاصله تقسيم الوجود إلىٰ خمسة أقسام، والصادر: الخير الخالص وما خيره غالب، وهذا هو [الخير][2] الذي أجراه علىٰ يد من أُحبّ، وجعل الشر عدماً محضاً أو عدم كمال، وراعىٰ النظام الإجمالي، وفي كلامه إجمال كشفه ما ذكر في شرح الحديث الثاني.

قال: «وبالجملة: إذا كانت الخيرات والشرور كلّها بإرادة الله وقضائه وتقديره، مكتوبة علينا في الأزل قبل وجودنا، ومعجونة فينا قبل صدور أفعالنا منّا»[3].

{ وقال } بعد كلام: «تفاوت الأرواح والاستعدادات علىٰ حسب ما قدّره الله في العناية الأُولىٰ والقضاء السابق، كقوله ﷺ: (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)[4] أي ذوو معادن، وهي ما في خزائن علم الله قبل إيجاد النفوس وأبدانها.

فلا يرد علينا أنه يلزم ممّا ذكرت قدم النفوس والأرواح.

لأنّا نقول: كينونة حقائق الأشياء في خزائن علم الله وقضائه كينونة أعلىٰ وأشرف ممّا عليه وجودها في عالم الإمكان والأكوان»[5]... إلىٰ آخره.

{ أقول: } ومراده باقتضاء الحقائق ذواتها؛ وهي الصور العلمية في الأزل والأعيان الثابتة، ومقتضىٰ القضاء الأولي، وهي الخزائن، وهذا الاقتضاء الثانوي تابع للأُولي، فيظلم الإنسان نفسه، لأنه مقتضاها، وهذا عنده خارج عن [الإمكان][6] والكون، ولا وجود له مستقل غير وجود الله، وبطلان جميع ذلك ظاهر.

فالخير والشر السابق هو الإمكاني في المواد بحسب الإمكان، وما يدور مداره الثواب والعقاب وعليه العمل. والمعادن له هو الذي مع العمل وبه يظهر، وهو الصورة، علىٰ نحو ما أشرنا له.

وليس علمه تابعاً للمعلوم ولا إرادته، ولا تحقق للممكن بوجهٍ في الأزل، حتىٰ الأعيان

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٠١. (٢) في الأصل: «الشر».

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٠٢. (٤) «الكافي» ج ٨، ص ١٥٥، ح ١٩٧.

(٥) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٠٢، باختصار.

(٦) في الأصل: «الإمكاني».

الثابتة، فإنّه يوجب تبعية علمه، فيكون انفعالياً، وتكثر المفاسد المنافية للوجوب المحض.

فأمّا علمه الثاني فنفس الذات مطلقاً ولا كلام فيه، وأمّا الحادث ـ وهو الدالُّ علىٰ الأول ـ فنفس وجود المعلوم، واختلاف المعلوم لا يوجب اختلاف الذات ولا المعلوم، لأنه نفسه، وعلىٰ قوله يلزم كون الأزل محل تقدير وإمكان، وهو عين الواجب تعالىٰ، فيكون ذا ضمير وتقوم الحجّة علىٰ العباد علىٰ الله، بأنه كيف كتب علىٰ ذا بالسعادة؟

فإن قال: لقدم الماهية والأعيان الثابتة واقتضائها الذاتي، زادت المفاسد، وكان الله ذا ضمير، وزاد القدم عليه تعالىٰ، ولو بحسب الاعتبار، واختلفت عليه الأحوال.

وعرفت قوله عليه السلام: (ويل لمن قال: كيف ذا)... إلىٰ آخره، من كلام يونس[1]، لا أنه لا يجوز له السؤال أصلاً، بل الويل للمنكر لذلك | و | المعترض، لأنه؛ ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾[2]، لأنه لا يفعل إلّا المحكم. وليس المحكم التام علىٰ ما زعمه الملّا هنا، من ثبوت الأعيان في الأزل والحكم عليها بذلك.

نعم حكم علىٰ الشقي بالشقاوة حين [شقي][3] بشقاوته، سواء كان في كون المعاني والصور، أو المثال، أو الأجسام، ولا تمايز لها في مادة الإمكان ولا اقتضاء، لأنها فيه كالكلمات الحسنة والقبيحة في المداد قبل الكتابة به، وتصويره بصور الكتابة، فلا ظلم منه تعالىٰ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ ﴾[4] ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[5] ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[6].

ومعلوم أنّ خلق الشقي من شقاوته ـ وكذا السعيد ـ هو مقتضىٰ العدل، ولا قدم للمادة ولا ثبوت في الأزل لها، ولا ترجيح لا لمرجح، علىٰ أن الشقي لا يكون شقياً ويتّصف بها بالفعل إلّا بعلمه، اعتقاداً أو فعلاً وقبلُ مادة مبهمة، فدخل علمه في ذلك، كان للتصوير مدخل في ذلك، فالمادة صالحة لهما، فإمّا سعيد أو شقي بذلك.

والطينة المشار لها في هذه الأحاديث وأمثالها يُراد منها الصورة، لا المادة، وأصل الإشكالات التي أوقعت كثيراً في البلاء والشبهات أخذهم الطينة ـ في مسألة الخلق وأحاديث الطينة وأمثالها ـ بمعنىٰ المادة، وليس كذلك، فتدبّر. أو يأخذون (العلم) في

---

(١) انظر: ح ٣ من هذا الباب.

(٢) «الأنبياء» الآية: ٢٣.

(٣) في الأصل: «شقوا».

(٤) «الزخرف» الآية: ٧٦.

(٥) «النحل» الآية: ١١٨.

(٦) «فصلت» الآية: ٤٦.

بعض هذه الأحاديث الآتية بالعلم الذاتي، ويجعلونه علّة عامة مخصَّصة، وليس كذلك.

وفي حديث صالح النيلي، قلت: أراد منهم أن يكفروا؟ قال: (**ليس هكذا أقول، ولكني أقول: عَلِمَ أنهم سيكفرون، فأراد الكفر لعلمه فيهم، وليست إرادة حتم، بل إرادة اختيار**)[١]، فالمشيئة أخص من العلم الحادث.

واتضح لك دفع الإشكال من غير لزوم جبر أو تفويض، فمشيئة العبد للخير من مشيئة الله الذاتية، ورأس منها ومطابقة لفعله، ومشيئته للشر من مشيئته العرضية، بمعنىٰ التخلية، والله الحافظ علىٰ الجميع.

ولو لم يصلح للشر بمنعه إيّاه، ما قدر أصلاً علىٰ الخير، فحفظ عليه بنفس الفعل، والمفعول ليس منه ذاتاً، ولا ينافي ذلك عدم رضاه بالشر؛ لخلقه عرضاً، وهو يجتمع مع عدم الرضا، ولم يكن ضداً للخير مقابلاً عن اليسار، وجهة الصدور الوجود وفعله الذي به قامت الجهتين، وهو خير، فبأمره قام كلّ شيءٍ، و(**لا يكون إلّا ما شاء وأراد**)[٢]... إلىٰ آخره.

والمشيئة والقدرة - إلىٰ آخره - صالحة للأمرين، وإن كانت إنّما خلقت للخير والطاعة، ولكن كمال خلقها لهذا يقتضي كونها صالحة، كما عرفت مكرراً، فجاءت المعصية عرضاً، وهو مريد|ها| أيضاً عرضاً.

فصحّ حينئذٍ ما سمعت وستسمع أنه (**لا يكون إلّا ما يريد**)[٣] ولكن الإرادة هنا أعمّ من الذاتي والعرضي، وكذا الخلق، وظهر معنىٰ الخير والشر، وعدم دلالته علىٰ الجبر بوجه.

نعم، صريح في إبطال التفويض، كغيره من أحاديث هذه الأبواب ﴿**إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾[٤]. فاستبان لك معنىٰ العرضية في أفعالنا وأفعاله.

أمّا الشارح المازندراني، فقال في حلّ ما توهّمه من هذه الأحاديث من الجبر، نقلاً عن بعض المتأخرين بـ «أنّ إيجاده للخير ذاتاً، والشر عرضاً».

قال: «وظني أنه لا مدخل له في هذا الحديث، لأن المقصود من الخير والشر منه في أفعال العباد.

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٦٢، ح٣، بتفاوت يسير.

(٢) «الكافي» ج١، ص١٥٠، ح١، وفيه: (لا يكون شيء إلّا ما شاء الله)..

(٣) «التوحيد» ص٣٤٣، ح١٢، بالمعنىٰ. وانظر: «الكافي» ج١، ص١٥٩، ح٧.

(٤) «الزمر» الآية: ٢١.

وما ذكره يجري في أفعاله لا في أفعالهم، وعلىٰ تقدير التسليم، فهذا القائل قد اعترف بأنّ موجد الخيرات بالذات هو الله، وهذا بعينه مذهب الجبرية»[١].

فضعيف، ولا يخفىٰ علىٰ من تأمّل الكلام السابق أنّ العرضية متحقّقة فيهما، وإن كان الشر ذاتياً لنا، ولذا نحن أولىٰ بالسيئات.

أمّا إلزامه بالجبر إذا جعلنا الخير بالذات من الله، فليس كما ظنّ، وغير دالّ أنه لا مدخل للعبد أصلاً، وكأنه نسي مثلما في الكافي: (أنا أولىٰ بحسناتك منك)[٢] وكيف لا؟ وهو صفة الوجود، وكماله وحقيقته منه، فكذا مطلق الكمالات.

وذكر الشيخ أيضاً احتمال أن يكون المراد بالخير والشر الجنة والنار، وإجراؤهما عبارة عن الإعانة والتوفيق للمتوجّه إلىٰ الأول، وسلبهما عن المتوجّه إلىٰ الثاني[٣]. ونقله أيضاً عن بعض شرّاح النهج، وهو من [البعد][٤] غير خفي، ثمّ والمتوجة إلىٰ النار لا يسلبه التوفيق والإرشاد.

نعم، لا يجبره علىٰ طريق الهداية، بل يخلّي بينه وبين اختياره، نعم تسمّىٰ هذه التخلية خذلاناً.

وأبعد منه ما احتمله بعد، من أنّ الخلق بمعنىٰ الإيجاد مستلزم للإرادة والمشيئة، والمراد هنا هو الإرادة علىٰ سبيل الكناية، وقد صرّح بعض علماء العربية بأنّ الكناية قد تتحقق في موضعٍ يمتنع فيه إرادة الحقيقة[٥].

وبهذا لا يدفع الجبر، إلّا أن يردّ إلىٰ ما قلناه.

قيل: إجراء الخير علىٰ يدي من أحبّ ـ وكذا الشر ـ يقتضي الترجيح لا لمرجّح، أو يكون التخصيص من قبله، والله الغني لا تنفعه الطاعة ولا تضرّه المعصية، ولا يصل ذلك لذاته، ويلزم أنه لا محمدة لمحسن، ولا ملامة لمسيء.

قلنا: من أجرىٰ علىٰ يده الخير أجرىٰ علىٰ يده الشر أيضاً، وذكر الخير في الأول إشارةً

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٩١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٥٢، ح ٦، بتفاوت يسير.

(٣) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٨٩، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «ابعد».

(٥) «شرح المازندراني» ج ٤، ص ٣٨٩ - ٣٩٠، صححناه علىٰ المصدر.

إلىٰ أنه المقصود ذاتاً، وكونه هو الغاية، وكذا من أجرىٰ علىٰ يده الشر. ويَدُلُّك عليه قوله: (علىٰ يديه) بالتثنية.

فالخير والشرّ مطلق التكاليف، وهي مجرية علىٰ الكلّ، للاختيار والبيان وإبلاء الأعذار، فمن عمل بالخير طوبىٰ له، حيث طابقت إرادته إرادة الله، ومن عمل بالشر فويل له، حيث خالفت إرادته رضاه وأمره وإرادته الذاتية الحتمية، وإن وافقت إرادته العزمية الاختيارية العرضية، المقتضية للإجراء عرضاً، فلا ترجيح، وحسن المدح والذم، وهو الإجراء الموجب للتفرقة الظاهرة، لوجود مؤمن وكافر، ومطيع وعاصٍ، بالعمل والصورة كما عرفت، فالويل له من عمله، واندفع الترجيح لا لمرجّح، لا من قبل المادة ولا الفاعل.

ويبقىٰ السؤال عن دخول الشر، وعرفت أنّ دخوله لأسباب عرضية اقتضتها الماهية، أي انفعال الوجود المجعول؛ لأنه تعالىٰ أوجده، فانوجد بنفس ذلك الوجود، لا بشيء آخر، ولا [يقابل][1] قديم غيره، وسيأتي بسط له إن شاء الله تعالىٰ.

{تنبيه:} لا ينافي الإنكار والتوعّد علىٰ من سأل هنا بـ «كيف» في الموضعين، أنّهم كثيراً ما ينبؤون في هذا الموضع ونظائره، وأجابوا السائل، فإنّه محمول علىٰ ما إذا وقع الإنكار والردّ لا للقبول والمعرفة، ويدلّ علىٰ هذا تفسير يونس له في الحديث الثالث بقوله: «يعني من ينكر هذا الأمر بتفقه فيه».

فيكون معنىٰ [القائل:][2] كيف هذا، أي منكر له، ومعلوم أنّ الله لا يُسأل عن فعله، إذ لا حاكم عليه، ولا يقع منه خلل ومناف كالعبد، وعليه حاكم، فلا يُسأل بـ «لِمَ فعلت»؟ علىٰ سبيل الحكم، لأنه لا يفعل إلّا المحكم المتقن.

أمّا السؤال لمعرفة وجه الحكمة؛ لزيادة اليقين والمعرفة، فجائز، ووقع من الأنبياء، وبيّن الله بعض الحِكم في آياتٍ كثيرة، تزيد علىٰ السبعين، وعلىٰ لسان نبيّه ﷺ فتدبّر.

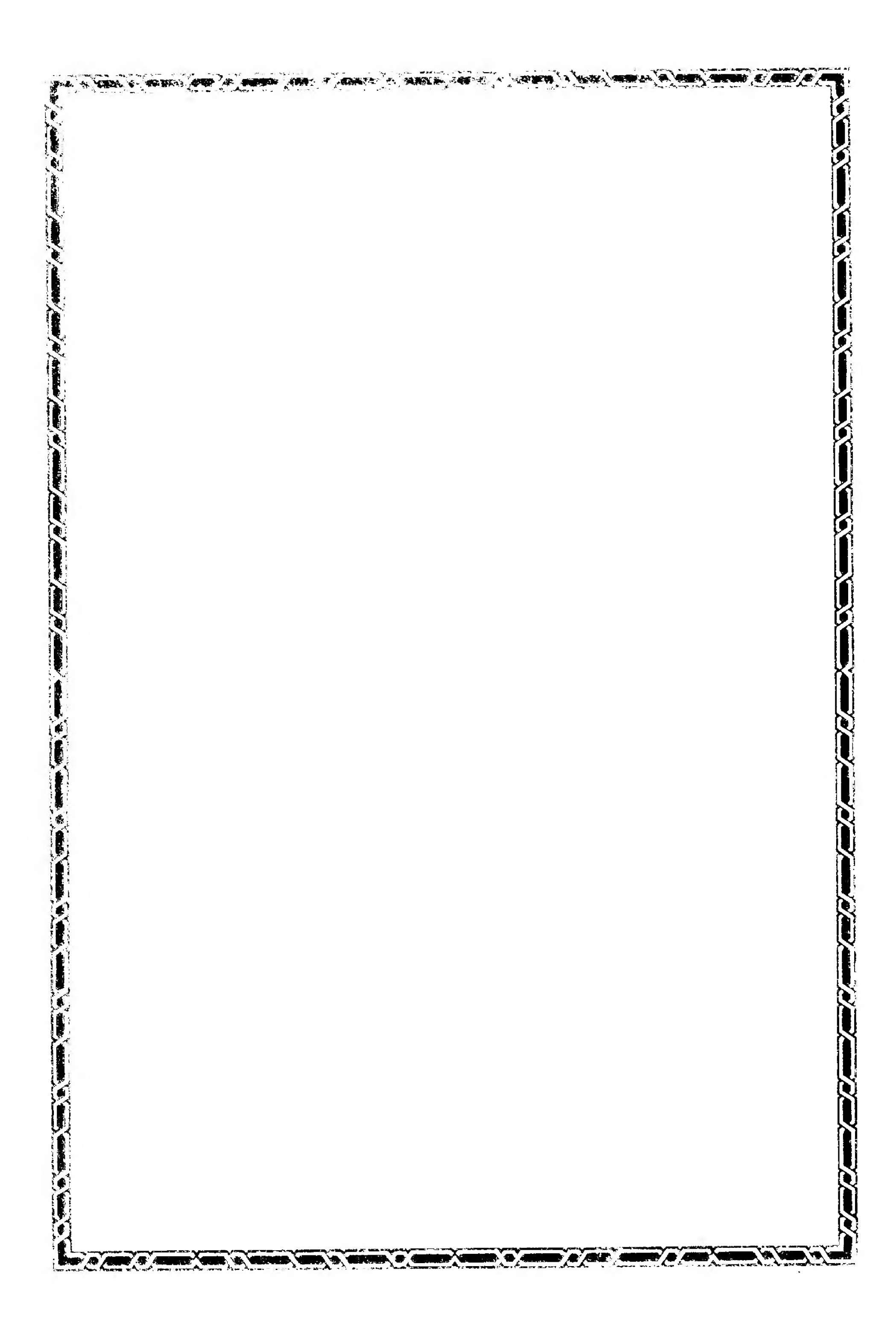
* * *

(١) في الأصل: «تقابل».

(٢) في الأصل: «القابل».



الجبر والقدر
والأمر بين الأمرين



أضواء حول الباب

أقول هذا الباب [الثلاثون][1] من كتاب التوحيد، وأحاديثه أربعة عشر.

{ **اعلم** } يا أخي أنّ مسألة الأفعال ـ وتسمّىٰ بالقدر أيضاً ـ مسألة عظيمة غامضة، كثيرة الشعب والفروع، يحتاج الخوض فيها إلىٰ زيادة قوّة واستعداد، ولهذا نهىٰ[2] النبي صلى الله عليه وآله جماعة من الصحابة عن الخوض فيها، فترىٰ الأئمة عليهم السلام تارةً ينهون السائل، وتارةً يمثّلون له مثالاً مقرّباً، وإذا عرفوا السائل أجابوه بالجواب المبيّن القاطع، كما ستعرفه من الأحاديث الآتية.

أمّا القول بأنّ هذه المسألة ممّا لا يعلمها المعصوم، أو يعلمها، ولكن لا يجوز الخوض فيها، ولا بيان حقيقتها، فغلط ظاهر، يردّه بيانهم عليهم السلام المنزلة، وإبطالهم الطرفين ـ جميعاً ـ بالبرهان.

نعم، مَن لم يحسن السباحة لا يجوز له الخوض في عمق الماء، وكذا من عُدِم السلاح لا يتعرّض للكفاح، وفرضه التسليم، والدفع علىٰ غيره.

ففي مسند التوحيد: عن مهزم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (**أخبرني عمّا اختلف فيه مَن خلّفت من موالينا**) قال: قلت: في الجبر والتفويض، قال: (**فسلني**) قلت: أَجَبَرَ اللهُ العبادَ

---

(١) في الأصل: «التاسع والعشرون».

(٢) «الدر المنثور» ج ٣، ص ٦٥، وفيه: (إذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فأمسكوا).

علىٰ المعاصي ؟ قال: (الله أقهر لهم من ذلك) قال: قلتُ: ففوّض لهم؟ قال: (الله أقدر عليهم من ذلك).

قال: قلت: فأيّ شيءٍ هذا، أصلحك الله ؟ قال: فقلّب يدهُ مرتين أو ثلاثاً، ثمَّ قال: (لو أجبتُكَ فيه لكفرت)[1].

أقول: وذلك من عدم الاستطاعة للتحمّل، فلا يجوز [تحميله][2] ما لا يطيق، كما قال ﷺ: (لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله) الحديث[3].

وقال علي عليه السلام :

إنّـي لأكـتم مـن عـلمي جـواهـره ... كيلا يرىٰ الحق ذو جهلٍ فيفتتنا[4]

والأحاديث في هذا المعنىٰ كثيرة.

وبسنده إلىٰ عبد الملك الشيباني، عـن أبيه، عـن جـدّه، قـال: جـاء رجـل إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال عليه السلام: (بحر عميق فلا تلجه) قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال عليه السلام: (طريق مظلم فلا تسلكه) قال: يا أمير المؤمين أخبرني عن القدر، قال عليه السلام: (سرّ الله فلا تكلّفه)، قال: يا أمير المؤمنين أخبرني، عن القدر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: (أمّا إذا أبيت فإنّي سائلك، أخبرني أكـانت رحـمة الله للعباد قبل أعمال العباد، أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟)، قال: فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: (قوموا فسلّموا علىٰ أخيكم فقد أسلم، وقد كان كافراً).

قال: وانطلق الرجل غير بعيد، ثمَّ انصرف إليه، فقال له : يا أمير المؤمنين، أبالمشيئة الأولىٰ نقوم ونقعد ونقبض ونبسط ؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: (وإنّك لبعدُ في المشيئة، أما إنّي سائلك عن ثلاث، لا يجعل الله لك في شيءٍ منها مخرجاً، أخبرني: أخلق الله العباد كما شاء،

---

(١) «التوحيد» ص ٣٦٣، ح ١١، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «تحمله».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٤٠١، ح ٢، والاسناد فيه عن علي بن الحسين عليه السلام، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) انظر: «مشارق أنوار اليقين» ص ١٧؛ «ينابيع المودّة» ج ١، ص ٢٤، وقد نُسب للإمام علي بن الحسين عليهما السلام.

أو كما شاؤوا ؟) فقال: كما شاء، فقال عليه‌السلام : (فخلق الله العباد لما شاء أو لِما شاؤوا ؟) فقال: لما شاء، فقال عليه‌السلام : (يأتونه يوم القيامة كما شاء أو كما شاؤوا ؟) قال: يأتونه كما شاء، قال عليه‌السلام : (قم فليس إليك من المشيئة شيء)[1].

أقول: فانظر: أولاً حذّره، ثمَّ بعد حصول بعض الاستعداد أجابه بإقراره على الحقّ تقليداً، ثمَّ بعدُ بيّن له بعض البيان في المشيئة.

وفي التوحيد، بسنده عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة ـ وأورده في كتاب [الاعتقادات][2] مرسلاً ـ قال: قال أمير المؤمنين عليه‌السلام في القدر: (**ألا إنّ القدر سرٌّ من الله، وستر من ستر الله، وحرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطوي عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله العباد عن علمه، ورفعه فوق شهاداتهم ومبلغ عقولهم؛ لأنّهم لا ينالونه بحقيقة الربّانية، ولا بقدرة الصمدانية، ولا بعظمة النورانية، ولا بعزّة الوحدانية، لأنّه بحر زاخر، خالص لله تعالى عُمقه ما بين السماء والأرض، عَرضُه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيّات والحيتان، يعلو مرّة ويسفل أُخرى، في قعره شمس تضيء، لا ينبغي أن يطّلع إليها إلّا الله الواحد الفرد، فَمن تطلّع إليها فقد ضادَّ الله عزّ وجلّ في حكمه، ونازعه في سلطانه، وكشف عن ستره وسرّه، وباء بغضبٍ من الله، ومأواه جهنم وبئس المصير**)[3].

{ **أقول:** } لأنّه يرجع إلى الأمر الفاعلي، قال الله تعالى: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً ﴾[4]، وبه قوام الكلّ، (فكلّ شيء بأمره قائم) كما قال علي[5] عليه‌السلام؛ قال الله تعالى: ﴿ وَمِن آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمرِهِ ﴾[6] فصحّ وصفه بما ذكر في الحديث. والعلم المذكور فيه ليس العلم الذاتي، بل الإمكاني والخزانة الكلية الأولى، فافهم.

---

(١) «التوحيد» ص٣٦٥ – ٣٦٦، ح٣، بتفاوت يسير، صحّحناه على المصدر.

(٢) في الأصل: «الاستعدادات». انظر: «الاعتقادات» للصدوق، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج٥، ص٣٤ – ٣٥.

(٣) «التوحيد» ص٣٨٣ – ٣٨٤، ح٣٢، صحّحناه على المصدر.

(٤) «الاحزاب» الآية: ٣٨.

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (وكلّ شيء قائم به).

(٦) «الروم» الآية: ٢٥.

ولا يخفىٰ علوّ هذه المسألة وسعتها هذا القدر؛ لأنّها جامعة لمراتب الوجود عرضاً وطولاً، كثيرة الشبه والحيتان، وطريقها مظلم، إلّا بنورٍ مقتبس، لا يطّلع عليها إلّا الفرد بتعليم الله وتوضيحه، أو مَن يعلّمه العالم، كما ستسمع في الروايات: (لم يطّلع عليها إلّا العالِم، أو من علّمه إيّاه)[1].

وسيظهر لك بطلان الأقوال فيها، حيث مالوا عن الاستقامة، وهي مسألة فوق المشاهدة ومبلغ العقول، لأنّ سعتها ما بين مشرق الأرض ومغربها، ومقرّها الأمر، وأوّلها معرفة الأسباب الذاتية والعرضية وغير ذلك. وأرجو بفضل محمد وآله ﷺ أن أكون ممّن استنشق بعضاً منها، من فاضل بياناتهم، [ممّا][2] عندهم لضيف محوّل.

فلننقل ـ أولاً ـ مذاهب السبل المُضِلّة، ثمَّ نبيّن بطلانها عقلاً ونقلاً، ثمَّ ندفع ما عسىٰ أن تمسّكوا به، أو يدّعىٰ لهم، ثمَّ نبيّن طريق الحق المستقيم، ولكن نؤخّره عن الكلام علىٰ المنزلة بين المنزلتين، بين الأحاديث الآتية، وبالله أعتمد، وبمحمد وآله ﷺ أقصد.

{فنقول}: المذاهب المتفرّقة علىٰ تشتّتها ترجع إلىٰ قائل بأنّ الإنسان غير فاعلٍ لفعلٍ أصلاً، أو مستقل أصلاً، ويجمع الأول الجبري، والثاني المفوّض، كما صنع الإمام عليه السلام فقال: (لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين)[3]. وستسمع الرجوع.

اختلاف أقوال الجبرية

أمّا الأول فاختلفوا علىٰ أقوال:

أحدها: قول جهم بن صفوان الترمذي[4] ومن تبعه، وهو: أنّه لا فرق بين الحركة الاختيارية ولا غيرها، وبين حركة المُرتعش والماشي، في أنّها كلّها من الله، وأنّ جميع الأفعال [بقضّها][5] وصفاتها ـ من الله تعالىٰ، وأنّ العبد كالآلة الجمادية.

الثاني: مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه؛ لأنه لما رأىٰ كثرة الشنائع ومفاسد القول

---

(١) انظر ح ١٠، من هذا الباب، ولفظه: (لا يعلمها إلّا العالم أو من علّمه إياه العالم).

(٢) في الأصل: «فما».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٦٠، ح ١٣، وسيأتي في هذا الباب.

(٤) «مقالات الاسلاميين» ص ٢٧٩؛ «الفرق بين الفرق» ص ١٩٤؛ «الملل والنحل» ج ١، ص ٩٨.

(٥) في الأصل: «بعضها».

الأول ـ كما ستعلمها ـ ذهب[١] إلىٰ الفرق بين الحركتين، وقال: لا تأثير في الوجود إلّا لله، وجميع الأفعال له، واستند إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٢] والموصول حرفي، وغيره هو اسمي، والعائد محذوف، وأثبت[٣] الكسب زعماً منه أنّه يصحُّ الثواب والعقاب.

فمنهم: مَن فسّره بكون الفعل طاعة أو معصية.

ومنهم مَن قال: هو كون الإنسان مكتسباً ظاهراً.

ومنهم مَن قال: هي قدرة من العبد، ولكنّها غير مؤثرة[٤].

ويُردُّ الكسب بأنّه فعل أو لا؟ وإن كان فعلاً، فهل هو من العبد أو من الله؟ والأول خروج عن مذهبه في أنّ كلّ فعل لله تعالىٰ، مع أنّه إذا أخرج فليخرج غيره.

فإن كان الثاني فإثباته غير نافع، ويخرج عن الجبر المحض، مع أنّه غير معقول كون فاعل الفعل واحداً وصفته من آخر.

وأيضاً إثبات قدرة غير مؤثرة تؤول لعدمها، بل لا معنىٰ للقدرة حينئذٍ، واشترك مع القائل الأول في نفي الأسباب [بقضّها][٥]، ونفي الحسن والقبح العقلي، وعدم استحقاق محمدة للمحسن، أو مذّمة للعاصي، وبالجملة فظهر لك ـ حينئذٍ ـ رجوع الثاني له، وعدم نفع الكسب بوجهٍ.

الثالث: ما حكي عن أبي الحسين البصري[٦] من المعتزلة ومَن تبعه، وهو: أنّ أفعال العباد الاختيارية صادرة عنهم، وواجبة بالوجوب السابق بالنسبة إلىٰ القدرة، التي هي من أجزاء العلّة التامّة، وهي من فعل الله تعالىٰ، وإن كان العباد يستحقّون المدح والذم علىٰ بعض أفعالهم.

ولا يخفىٰ رجوعه إلىٰ السابق، وإن كان فيه بالاستحقاق لفظاً، ومعنىٰ مذهبهم يدفعه.

---

(١) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص١٠٩ - ١١٠؛ «نهج الحق وكشف الصدق» ص١٠١، ص١٢٥.

(٢) «الصافات» الآية: ٩٦.

(٣) انظر: «نهج الحق وكشف الصدق» ص١٢٥ - ١٢٦، «قواعد المرام في علم الكلام» ص١٠٨.

(٤) انظر: «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص١١٠؛ «نهج الحق في كشف الصدق» ص١٢٦؛ «مناهج اليقين» ص٢٣٥؛ «ارشاد الطالبين» ص٢٦٤. (٥) في الأصل: «بعضها».

(٦) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١٥٢؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٤٩.

الرابع: ما حكاه الرازي في الأربعين[١] **وغيره، عن أبي إسحاق الأسفرائيني، وهو:** أنّ للعبد قدرة ولله قدرة، والفعل واقع بمجموع القدرتين علىٰ سبيل الاشتراك.

ويحتمل ردّه للثالث فلا فرق، أو نقول: إثبات علّتين تامّتين علىٰ معلول واحد غير [متعقل][٢]، وإن لم يكونا تامّتين عاد إلىٰ باقي الأقوال.

وأيضاً إذا كان لله شريك، فلِمَ يجعل الملامة والقبح كلّه علىٰ شريكه؟ وهو أعدل وأحكم وأقهر، فهذا من أعظم الظلم والجبر القبيح.

وأيضاً قدرته تعالىٰ كافية، فإثبات قدرة العبد، مع أنّها مخلوقة له تعالىٰ، لا طائل تحته، وليس بمُجدٍ في الخروج عن القول الأوّل، مع الاشتراك في أنّ الله خالق كلّ شيءٍ؛ خلق إيجادٍ بغير استثناء شيء.

الخامس: ما حكاه أيضاً في الأربعين[٣] **وغيره أيضاً، عن القاضي أبي بكر الباقلاني:** وهو أنّ الصلاة والزنا ـ مثلاً ـ يشتركان في أنّ كلاً منهما حركة، وتمتاز إحدىٰ الحركتين عن الأُخرىٰ بأنّها زنا، فإذن الصلاة حركة موصوفة بوصف كونها صلاة، والزنا حركة موصوفة بوصف كونها زنا، فالحركة من الله وقدرته، ووصفها بكونها صلاة أو زنا من العبد وقدرته.

وما أقرّ به من القول الثاني، وإن اختلف ظاهر اللفظ، وأيضاً لا معنىٰ للصورة ـ وكذا سمّي لفظ الصلاة، وكذا الزنا ـ إلّا هذه الحركة المخصوصة، وفاعلها هو فاعل لصفتها، إذ هي تبع، مع رجوعه بوجه إلىٰ إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، وهي نفي لمعنىٰ القدرة لا إثبات لها، مع أنّها لا طائل تحتها ولا دفع بها مفسدة ممّا ستسمع.

فرجعت الأقوال واشتركوا في الجبر، مع أنّه [حدىٰ][٤] البعض منهم إلىٰ إثبات كسب أو صفة غير مؤثرة، [لنفي][٥] الجبر، وكون الله هو الفاعل.

بل ظنّهم أنّ به يحصل إثبات الثواب والعقاب، وهو لا ينفع ولا يثبتان به، مع أنّ مفاسد الجبر كثيرة جداً ليست بمنحصرة فيهما، فاجتمعوا ورجعوا إلىٰ مذهب واحدٍ، وهو نسبة الأفعال بقضّها وقضيضها لله تعالىٰ، وهذا بديهي البطلان؛ إلّا مَن عاند واتّبع الشيطان.

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» للرازي، ج ١، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) في الأصل: «منفعل».

(٣) «الأربعين في أصول الدين» للرازي، ج ١، ص ٣٢٠.

(٤) في الأصل: «احدى».

(٥) في الأصل: «تفي».

بطلان الجبر نقلاً

أمّا نقلاً فتدلّ عليه آيات كثيرة صريحة محكمة، غير منسوخة، تزيد علىٰ ألفي آية، قطعاً لا مبالغة، ولنشر إلىٰ مجامل منها:

منها: الآيات[١] الدالّة علىٰ الأمر بالاستعاذة بالله من الشيطان، [والدالة][٢] علىٰ الاستعانة به تعالىٰ في العبادة وغيرها، لأنّ المعصية إذا كانت منه فالاستعاذة به عن فعله عبث لا معنىٰ لها، وكذا الاستعاذة من فعله، وكذا لا معنىٰ للاستعانة به علىٰ فعله.

ومنها: ما دلّ علىٰ لوم الكفار في نسبة فعلهم له تعالىٰ، كقوله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتَابَ﴾ الآية[٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدنَا عَلَيهَا آبَاءَنَا﴾ الآية[٤].

ومنها: ما دلّ صريحاً [علىٰ نسبة][٥] الفعل للعبد، كقوله تعالىٰ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَت﴾ الآية[٦] ﴿كُلَّمَا أَوقَدُوا نَاراً لِلحَربِ﴾ إلىٰ ﴿فَسَاداً﴾[٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿كَيفَ تَكفُرُونَ﴾[٨] ﴿فَلَا تَظلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُم﴾[٩] ﴿أَن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَيَّ﴾[١٠].

بل حتّىٰ إبليس حكىٰ الله عنه: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيكُم مِن سُلطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوتُكُم فَاستَجَبتُم لِي﴾ الآية[١١]، فنسب الفعل لهم والاختيار، وإن كان أضلّهم بالجبر والاضطرار.

وقال موسىٰ عليه السلام: ﴿أَتُهلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾[١٢]، وكذا أهل النار في النار يقولون، بعد القول لهم: ﴿أَلَم يَأتِكُم نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَد جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبنَا﴾ إلىٰ: ﴿فَسُحقاً لِأَصحَابِ السَّعِيرِ﴾[١٣]، فنسبوا التكذيب وغيره إلىٰ أنفسهم، ولم يسندوه لله تعالىٰ، فإنّه صحّ الاعتراف ـ من الله سبحانه، ومن أنبيائه عليهم السلام، وإبليس، وأهل النار ـ بعدم الجبر.

ومنها: الآيات الدالّة علىٰ أنّ الختم والطبع علىٰ الكافر إنّما هو بكفره، كقوله تعالىٰ:

---

(١) «الأعراف» الآية: ٢٠٠؛ «النحل» الآية: ٩٨؛ «المؤمنون» الآية: ٩٧؛ «فصّلت» الآية: ٣٦.

(٢) في الأصل: «والدلالة».

(٣) «البقرة» الآية: ٧٩.

(٤) «الأعراف» الآية: ٢٨.

(٥) في الأصل: «لنسبة».

(٦) «البقرة» الآية: ١٣٤.

(٧) «المائدة» الآية: ٦٤.

(٨) «البقرة» الآية: ٢٨.

(٩) «التوبة» الآية: ٣٦.

(١٠) «ص» الآية: ٧٥.

(١١) «إبراهيم» الآية: ٢٢.

(١٢) «الأعراف» الآية: ١٥٥.

(١٣) «الملك» الآية: ٨ – ١١.

﴿ بَل طَبَعَ اللهُ عَلَيهَا بِكُفرِهِم ﴾[١]، وقوله تعالىٰ: ﴿ بَل لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفرِهِم ﴾[٢]، ﴿ إِنَّمَا تُجزَونَ مَا كُنتُم تَعمَلُونَ ﴾[٣].

ومنها: الآيات[٤] الدالّة علىٰ النهي عن المعاصي، عموماً وخصوصاً، إجمالاً وتفصيلاً.

ومنها: الآيات[٥] الدالّة علىٰ طلب الهداية والاستقامة وغيرها، إذا كان الفعل منه، فلا معنىٰ لهذا الطلب.

إلىٰ غير ذلك من الآي، كالدالّة علىٰ التوبة[٦]، إذ لا معنىٰ لتوجيهها لفاعل لم يفعل المعصية، أو لذي قدرة غير مؤثرة، بل الفعل لذي القدرة المؤثرة، إلىٰ غير ذلك من الآي.

بطلان الجبر عقلاً

وأمّا عقلاً فبديهي أيضاً، وإلّا لزم إفحام الأنبياء عليهم السلام، وعدم ثبوت عصمتهم، ولما قطع واحد بالسلامة حتّىٰ الموافاة، وبطل الثواب والعقاب والشرائع والأحكام؛ لقبحها ـ حينئذٍ ـ وعدم الفائدة، فيكون كلام الله هدراً ولغواً، ولوقع منه التكليف لما لا يطاق، إذ الفعل منه، والعبد لا يقدر علىٰ أن يجعل الله به فعلاً مخصوصاً.

ولما كان الله في نهاية الجود، بل يقع منه الظلم الشديد، كما هو ظاهر؛ لفعله المعصية في العبد، وتخليده عليها أو تعذيبه. ولكان المحسن أولىٰ بالعقوبة؛ بجبره علىٰ الطاعة، وعدم اختياره لها، والعاصي أولىٰ بالإحسان لعدم قبوله المعصية، بل هو مقهور عليها، مع أنّ الإحسان إلىٰ مَن أسأت له أولىٰ من الإساءة، واستحقاقه للأوّل أولىٰ، فإنّ هذا من صفات الكمال الذي لا خلاف في كونه عقلياً، حتّىٰ عند الأشعري.

فإذا كان هذا أولىٰ بالإحسان كان المحسن أولىٰ بالإساءة، لأنّ المحسن مضادّ، ومتىٰ ثبت لأحد المتقابلين صفةٌ ثبتَ للمقابل الأُخرىٰ، فإذا كان المسيء أولىٰ بالإحسان لزم

---

(١) «النساء» الآية: ١٥٥. (٢) «البقرة» الآية: ٨٨.

(٣) «الطور» الآية: ١٦؛ «التحريم» الآية: ٧.

(٤) «النساء» الآية: ١٤؛ «المائدة» الآية: ٧٨؛ «الأحزاب» الآية: ٣٦.

(٥) «الفاتحة» الآية: ٦؛ «آل عمران» الآية: ١٣٣؛ «الأنفال» الآية: ٢٤؛ «الزمر» الآية: ٥٥.

(٦) «البقرة» الآية: ٣٧، ١٦٠؛ «النساء» الآية: ١٦؛ «التوبة» الآية: ١٠٤، ١١٢.

كون المحسن أولىٰ [بالإساءة][1]؛ تحصيلاً لقضية المقابلة، ولأنه مجبور ولم يختر الطاعة. ولما كان للسعي والجهد فائدة، والمحسوس بخلافه.

وأيضاً فيلزم أن لا يكون فرق بين السهو والخطأ والعمد، ولا بين [الـ]حركة الاضطرارية، والقسرية والاختيارية والشوقية وغيرها، وبديهة البرهان والوجدان يحيلان جميع ذلك.

هذا، وليس قهر الله وغلبته للخلق بالقسر القهري والغلبة والظلم، كما هو اللّازم من كلام الجبري، فالله أعزُّ من ذلك وأعدل، بل هذه صفة الضعيف العاجز، فقهر الله وغلبته قهر ذاتي غير منافٍ للاختيار، كيف والمعلول بطبعه الافتقار لعلّته؟ فالله لا يظلم الناس شيئاً، ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

وأيضاً الواجب تعالىٰ غني مطلقاً، فهو يتعالىٰ عن الظلم، لكن القول بالجبر ـ مع الإقرار بالشرائع والأحكام ـ قول بالظلم القوي الشديد، الذي لا ظلم مثله، وهو ينافي الغنىٰ المطلق، فإذا لم يكن غنياً مطلقاً كان محتاجاً، فلم يكن واجباً، بل ممكن، هذا خلف، ولكن ذرهم وما يفترون و﴿ سَيَجزِيهِم وَصفَهُم ﴾[2].

وأيضاً يلزم أن يكون عمل الأصنام وعبادتها مخلوقة له تعالىٰ، لعموم خالقيته وقطعهم الأسباب رأساً، وإن كان المتكرر والمحسوس بخلافه، وكذا تسميتهم لها آلهة، مع أنّ الأشعري يقول: كلّ مخلوق له معلوم له، ولا ينكر علم الله لهذه، والله يقول: ﴿ أَم تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعلَمُ فِي الأَرضِ أَم بِظَاهِرٍ مِّنَ القَولِ ﴾[3] فهو غير مخلوق له.

والأشعري يقول: تكذب، بل خلقته وعلمته، أمرٌ ﴿ تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرنَ مِنهُ وَتَنشَقُّ الأَرضُ وَتَخِرُّ الجِبَالُ هَدّاً * أَن دَعَوا لِلرَّحمٰنِ وَلَداً * وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحمٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً * إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ إِلَّا آتِي الرَّحمٰنَ عَبداً ﴾[4].

والجبري يقول: ليس كذلك، وإنّما دعوىٰ الولد بخلقه ومشيئته وإرادته، ولا مؤثر في الوجود مطلقاً غيره، ووقوع شيءٍ بعد شيءٍ وتوقّفه عليه إنّما هو عادي، والله الخالق للكلّ، والله يقول: ﴿ وَتَخلُقُونَ إِفكاً ﴾[5]. وقالوا: لا، بل أنت الخالق.

---

(١) في الأصل: «الانسان».

(٢) «الأنعام» الآية: ١٣٩.

(٣) «الرعد» الآية: ٣٣.

(٤) «مريم» الآية: ٩٠ – ٩٣.

(٥) «العنكبوت» الآية: ١٧.

ويالله العجب، الارتباط المشاهد هو الارتباط السببي، فإن كان هذا عادياً، فما السببي ؟ أو الثاني مستحيل ذاتي.

قالوا: الله كامل، فلا يتوقّف فعله علىٰ سبب، وإلّا لزم حاجته ونقصه.

إسمع: إن لم يكن معانياً لسبب من خلقه، وإيجاده كالسبب، فأين النقص؟ بل رجع السبب والمسبَّب [لـ] شيء واحد، فالسبب متمّم لوجود المسبَّب، لنقص في المسبَّب، لا الواجب، والله لا يمضي الأشياء إلّا مبيّنة مشروحة، بقدر ما يمكن في شأنها، فسبحان من [هو] سبب كلّ ذي سبب، ومسبّب الأسباب من غير سبب، بل بذاته، أو لا بسبب خارج عنه.

والعجب ! الله يقول: أفعل بسبب، وفطرة الوجود عليه، وقال: الدعاء يزيد في العمر، وكذا الصلة، وتركها ينقص.

وقالوا: لا، بل تفعل لا بسبب أصلاً، بل تُعاين الأشياء بذاتك.

ومَن كان كذلك ليس بواجب، بل إذا كان كذلك فلِمَ لا يظهر لخلقه؟ فإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

وكما قالوا[1]: إنّه لا يفعل لغرض، والله ملأ كتابه بالتصريح به، في مخلوقاته [في] البرّ والبحر وغيرها، وقالوا: لا.

أمّا أصحابنا: الذي لم يطّلع علىٰ حقيقة الأمر في الغرض، سلّم لله ولرسوله وصدّقهم، ولم ينكر.

وأيضاً، لو لم يكن الإنسان فاعلاً في الجملة لم يكن الواجب تعالىٰ مختاراً، فكذا الإنسان.

بيان الملازمة: أنّ الاختيار من صفاته الذاتية، والذات غير مكتنهة، نعم، تستدلّ عليها بوجهٍ في مراتب الوجود، بما عرّف وبيّن لخلقه، قال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ الآية[2]، وقال الصادق ﷺ: (العبودية جوهرةٌ كنهها الربوبية)[3]، وهذه إذ مربوب، إمّا إمكاناً، أو كوناً إذ لا مربوب مطلقاً. فكون العبد مختاراً دالّ علىٰ أنّه صانعه لذاته، إذ لم يكن مختاراً، بل علىٰ الاضطرار، إذ صفة الشيء تدلّ عليه، وكذا أثره، والصنعة أثر صانعها ودالّة عليه، فتدبّر.

---

(١) انظر: «الرسالة السعدية» ص٦١؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٩٦.

(٢) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٣) «مصباح الشريعة» ص٧، بتفاوت يسير.

وستسمع البراهين العقلية في طيّ كلماتهم عليهم السلام الحرفية النورية أيضاً.

وفي الاحتجاج، |عن| أبي الحسن علي بن محمد العسكري عليه السلام، في مكاتبته لأهل الأهواز في الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، قال: (فأمّا الجبر فهو قول من زعم أنّ الله عزّ وجلّ جبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها، ومَن قال بهذا القول فقد ظلم الله وكذّبه، وردّ عليه قوله: ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾[1] وقوله جلّ ذكره: ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَت يَدَاكَ وَأَنَّ اللهَ لَيسَ بِظَلَّامٍ لِلعَبِيدِ ﴾[2] مع آي كثيرة في مثل هذا.

فمن زعم أنّه مجبور على المعاصي فقد أحال بذنبه على الله، وظلّمه في عقوبته له، ومَن ظلّم ربّه فقد كذّب كتابه، ومن كذّب كتابه لزمه الكفر بإجماع الأمة.

فالمثل المضروب في ذلك مثل رجل ملك عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ولا يملك شيئاً، ومولاه يعلم بذلك، فأمره بالمسير إلى السوق يأتيه بحاجة، ولم يملكه ثمن ما يأتيه به، وعلم المالك أنّ عليها رقيباً لا يطمع أحدٌ في أخذها بغير ثمنها. وقد وصف مالك هذا العبد نفسه بالعدل والنصفة، وإظهار الحكمة ونفي الجور، فأوعد عبده إن لم يأته بالحاجة أن يعاقبه، فلمّا ذهب العبد لم يقدر على الحاجة بغير ثمنها، وهو لم يملكه، فرجع خائباً لمولاه، فعاقبه.

وهذا يبطل ما وصف به نفسه من النصفة والحكمة، وإن لم يعاقبه كذّب نفسه، أليس يجب أن لا يعاقبه؟ والكذب والظلم ينفيان العدل والحكمة، تعالى الله عمّا يقول المجبّرة علواً كبيراً)[3].

وفيه أيضاً، في سؤال أبي حنيفة لموسى عليه السلام وهو صبي؛ أنّه قال له: «يا غلام، ممّن المعصية؟ قال: (يا شيخ، لا تخلو من ثلاث: إمّا أن تكون من الله، وليس من العبد شيء، فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله. وإمّا أن تكون من العبد ومن الله، والله أقوى الشريكين، فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه. وإمّا أن تكون من العبد وليس من الله شيء، فإن شاء عفى، وإن شاء عاقب).

قال: فأصابت أبا حنيفة سكتة، كأنّما أُلقم فوه حجر، فقال له|عبد الله بن| مسلم: ألم أقل لك لا تتعرّض لأولاد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وفي ذلك يقول الشاعر:

---

(١) «الكهف» الآية: ٤٩. (٢) «الحج» الآية: ١٠.

(٣) «الاحتجاج» ج٢، ص٤٩٠ – ٤٩١، بتفاوت، صححناه على المصدر.

لم تـخل أفـعالنا اللاتـي نـذمّ بـها إحـدىٰ ثـلاث مـعانٍ حـين نأتـيها

إمّـا تـفرّد بـارينا بـصنعتها فـيسقط اللّـوم عـنّا حـين نـنشيها

أو كـان يشـركنا فـيها فـيلحقه مـا سـوف يـلحقنا مـن لائـم فـيها

أو لم يكـن لإلهـي فـي جـنايتها ذنب، فما الذنب إلّا ذنب جانيها»[1]

أقول: ويلزم أيضاً عدم كون الواجب أحدياً مطلقاً، إذ القبائح والخيرات إذا كانت منه وهما متضادّان، فلا يكون مبدؤهما واحداً، بل متعدداً، فإمّا التركيب في ذاته تعالىٰ، أو القول بأنّ الخير هو بذاته مبدأ الشرّ، فلا فرق بوجه، وتضادّهما يمنع ذلك، وإلّا كانت الشرور خيراتٍ ذاتاً، فلا قبيح أصلاً، والعقل أصل {...} يحيل جميع ذلك. أو القول بتعدّد القدماء، والتزام مذاهب الثنوية، أو بعدم علم الواجب بالقبح حال فعله ـ ومع أنّه باطل غير ضائر ـ أو أنّ الشرَّ حسن. وجميع الشقوق باطلة، ولا مناص للجبري عن أحدها، إلىٰ غير ذلك من البراهين العقلية.

وعرفت أنّ إثبات قدرة مؤثرة في العبد، حتّىٰ أنّه قد يفرّق بها بين الاضطراري والاختياري في العبد ـ كما قيل[2] ـ لا طائل تحته، كيف، مع أنّها غير مؤثرة؟ وكذا باقي معاني الكسب، فلا مخرج عن الجبر، إلّا أن يدّعىٰ أنّ بعض الأفعال مستندة ومكتسبة لنا، فيخرج عن القول بنسبة جملة الأفعال بقضّها له تعالىٰ.

إبطال وتقويم

تشبّه الجبري بشبهات حاكتها شياطينه الوهمية؛ لغلبة داعي الشيطان فيه، فتبع الهوىٰ وسمّاها حججاً عقلية، وليست منه، بل عنه بمعزل، كما ستعرفه.

[الشبهة الأُولىٰ:][3] أنّ الله خالق آلة الفعل، وخالق الآلة خالق ما يقع منها ويقع بها.

ولا يخفىٰ بطلان الكبرىٰ، إذ خالقها غير خالق لما يقع منها، فالقاتل بالسيف لا ينسب القتل إلىٰ صانع السيف، كيف وخالق الآلة لتحصيل الطاعة والخير اختياراً، فخلقه لها

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٣٢، بتفاوت يسير.

(٢) انظر: «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص ٣٧٧.

(٣) في الأصل: «منها». انظر: «المجلي» طبعة حجرية، ص ٢١١.

مستجمعة من شروط التكليف، وإلّا انقطع وقبح، والعمل بها خلاف ما أمر خروج عن مقتضى الأمر وما خُلقت لأجله.

[**الشبهة الثانية**:][١] لزوم الترجيح لا لمرجِّح، أو وقوع المرجوح لا لسبب، أو الانتهاء إلىٰ الواجب، ولا فرق حينئذٍ بين أن يكون بوسطٍ أو غيره، والأوّلان باطلان، فتعيّن الأخير، وهو ينفي اختيار العبد، فتكون الأفعال كلّها لله تعالىٰ.

بيان ذلك: أنّ العبد إذا كان مختاراً، ولا معنىٰ له إلّا كونه قادراً علىٰ الفعل والترك [وهما] متساويان بالنسبة له، فترجيح أحدهما علىٰ الآخر إمّا لا لمرجح، وهو محال؛ وإلّا لزم نفي الواجب، أو لمرجِّح، فلابدّ وأن يكون خارجاً عن العبد، إذ لو كان فيه عاد الكلام، ولا يذهب لا إلىٰ نهاية، لبطلان التسلسل، فلابدّ وأن ينتهي إلىٰ الواجب، وحينئذٍ يجب صدور الفعل، أو يمتنع، فيكون الفعل اضطرارياً أو اختيارياً، أو يكون لأحدهما مرجِّح، ويختار المرجوح، فإنّه أفسد من ترجيح المساوي.

وليس الدفع[٢] بجواز الترجيح لا لمرجِّح، والتمسّك بالجائع والرغيفين المتساويين، أو الهارب والطريقين كذلك، فإنّ استحالته بديهي، إذ لا أثر بغير مؤثّر، وللزوم خلاف الفرض، والتمسّك بالمثال في معارضة البرهان غير نافع، مع أنّ الجائع والهارب ـ حينئذٍ ـ مضطرّان لا مختاران، أو الطريقين والرغيفين بمنزلة طريق واحد ورغيف واحد، فلا ترجيح مساوٍ علىٰ مساوٍ آخر.

ولا بأنّه يجوز وقوع المرجوح، ويكون معه ما يرجِّحه غير ما مع الآخر، فإنّه إن أوصله للمساواة أو الأرجحية انقلب الفرض، والراجح مرجوح، وإلّا بقي الإشكال برمّته.

ولا بما قاله **الطوسي في التجريد**[٣]، وتبعه جماعة بـ«أنّ القادر هو الذي يتمكن من الفعل والترك قبل حصول الداعي إلىٰ أحدهما، وتعلّق الإرادة الجازمة به، أمّا بعده فيجب بحسب الداعي»[٤].

والإرادة الخاصة الموجبة للوجوب اللاحق، هل هي من العبد؟ فما المرجِّح لها؟ أو

---

(١) في الأصل: «ومنها». انظر: «المطالب العالية» ج٩، ص٢٤٧؛ «شرح المواقف» ج٨، ص١٤٩؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٣٧٧.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٩٧، ٢٣١. (٣) انظر: «تجريد الاعتقاد» ص١٩٩.

(٤) انظر: «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي» مخطوط، ص٣٧٧، باختصار بعض الألفاظ.

من غيره [فينتهي][١] للوجوب، أم لا، أو هو اضطراري، فيعود الإشكال بشقوقه، ولا كذلك الواجب، فذاته كافية في الترجيح من غير احتياج إلىٰ آخر.

بل الجواب أنّ الاختيار الذي في العبد أُحدث من الله؛ لأنّه صفة فعله، وهو الوجود، فيكون اختيار القبيح مُحدَثاً له بالعرض والتخلية، ومن جهة صلوح الآلة له؛ [لا أنّه][٢] مُحدث له ذاتاً، أو أنّه يوافقه أو يضادّه، فلا قبح منه ولا ترجيح مساوٍ ولا مرجوح، وهذا غير كافٍ في تحقّق الفعل، ولا كونه تعالىٰ الفاعل بسبب الصلوح.

أو نقول: الوارد الرحماني موجب لتحرّك ضدّه، من جهة النفس الأمّارة، فإذا غلب جانب الشيطان وقع، لأنّ الله شاء بحكمته كون العبد مختاراً، فإذا رجح الشرّ بداعي الهوىٰ - والله يخليه واختياره - وقع، وما ترجّح به الآلة صالحة لهما، ولكن لم يجعل إلّا للطاعة.

والحاصل - بما يندفع به شكّ الإرادة والداعي والمرجّح، وغير ذلك - بأن نقول بانتهاء الاختيار والمشيئة إلىٰ الله تعالىٰ وجعله، ولا جبر، فإنّ مشيئته هي للإحداث، وجعلت للخير وإن صلحت لغيره، وكذا الآلة. فجعله لذلك لمّا كان لذلك ولأجله، لم يلزم الجبر كما لا يلزم القدر، كيف وقد بيّن السبيلين ومكّن وأمهل، وغير ذلك؟ بل يتأكّد الاختيار، فسبيل المشيئة مطلق الداعي، والمرجّح سبيل إليه، فافهم.

أو نقول بأنّ العلم من الحادث كافٍ في الترجيح، وجعل الله له سميعاً بصيراً هو معنىٰ الاختيار.

وأيضاً الإرادة فعل اختياري للعبد، حاصل من علمه المطلق، أو الشوق مثلاً، فتحدث، ولا يلزم أن يكون لكلّ فعل اختياري إرادة زائدة عليه، حتّىٰ يلزم التساوي، وإن كانت هذه الإرادة إجمالية تنقسم إلىٰ إرادة جزئية، لا إلىٰ نهاية، كما أنّ النيّة فعل اختياري، ولا عمل إلّا بنيّة، مع عدم حاجة النيّة إلىٰ نيّة، فاندفع التسلسل.

وهي، وإن انتهت إلىٰ الإرادة السابقة الخارجة، ولكن انتهاء اختياري، فشاء الله [وأراد][٣] أن يكون العبد مختاراً، وكذا العلم بالمعلوم، والعلم بالعلم بالمعلوم إلىٰ ما لا نهاية، وكذا الحركة الإجمالية الاختيارية المنقسمة إلىٰ أشخاص [من] جزئية غير متناهية. ولا يكفي [المشيئة][٤] والتقدير في فعل المعصية، أو تجعل المشيئة والإرادة كالآلة

---

(١) في الأصل: «منية».
(٢) في الأصل: «لأنه».
(٣) في الأصل: «وأراده».
(٤) في الأصل: «المعصية».

الحسّية، وفعل الآلة غير ضائر بوجهٍ، والتشكيك بالإرادة كلّه منشؤه من أنّ الإرادة غير الذات الواجبة.

وعرفت في غير موضعٍ: (المشيئة إحداثه)[1]، و(إن لله مشيئتين وإرادتين: مشيئة حتم ومشيئة عزم)[2]، وعرفت سبب انقسام المشيئة لهما؛ لاختلاف مظهرها.

وكيف لا تكون الإرادة فعلاً له، وهو قد يعزم ويعدل، ويريد فيمنع، وهو نفس الإيجاد، وهو مساوق للمعدول، وهو في العبد بمعنى العزم والشوق، وهي حينئذٍ بعبده، والتكليف يقع بها كما في الواجب الموسّع.

الشبهة الثالثة: فاندفع حينئذٍ التشكيك بالإرادة، وقد ذكرت بتقرير آخر، إلّا أنّ بيانه ظاهر من تقرير الترجيح لا لمرجّح. [أمّا تقرير][3] الإرادة بأنّها شيء خاص موجب للفعل، غير إيجاده، أو العزم عليه مثلاً، أو الشوق في العبد، فغلط فاحش، بل ليس إلّا ما سمعت في رواية صفوان: (**الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك [من الفعل]**) فهذان قسمان (**وأمّا من الله تعالىٰ فإرادته إحداثه لا غير [ذلك]؛ لأنّه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكر**)[4].

وأيضاً نقول: وجوب صدور الفعل بالقدرة أو بالترجيح بداعٍ اختياري لا ينفي الاختيار، وإن انتهىٰ إلىٰ سبب خارج، فانتهاؤه إلىٰ اختيار أيضاً وإرادة غير حتمية.

الشبهة الرابعة: واندفع حينئذ ـ بالتأمّل في ماذكر ـ الشكّ بالداعي، فإنّه هذا الشك بعينه، إلّا أنّه في صورة جزئية.

وتقريره: أنّ الفعل الاختياري موقوف علىٰ الداعي، ومعه يجب، إذ عند استواء الداعي إلىٰ الفعل والترك يمتنع، وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع المرجوح، فيجب الفعل أو يمتنع.

{ **أقول:** } الممكن بحسب الذات والصفات وجميع الأحوال ـ إلىٰ ما لا نهاية، في

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٠٩، باب الإرادة، ح٣، وسبق في «هدي العقول» ج٥، باب ١٤، ح٣، ولفظه: (فإرادته إحداثه).

(٢) «الكافي» ج١، ص١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح٤، وسبق في هذا المجلد، الباب ٢٦، ح٤، ولفظه: (إن الله إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم وإرادة عزم). (٣) في الأصل: «لها تقريرين».

(٤) «الكافي» ج١، ص١٠٩، باب الارادة، ح٣، وسبق في «هدي العقول» ج٥، باب ١٤، ح٣، والزيادة من المصدر.

مقامه وأحواله ـ مردّه إلىٰ إمكانه، وهو خزانته العظمىٰ، وانتهاء المخلوق إلىٰ مثله، وأعياه الطلب إلىٰ شكله، وتجلّىٰ الله له به بواسطة فعله، فلا يصل لذات المنزّه عن جميع ذلك.

[**الشبهة الخامسة:**][1] **شكّ العلم**، وتقريره علىٰ أنحاء، والتشبيه جارٍ في مسائل ستظهر لك.

وتقريره: أنّ علم الله لا ينقلب جهلاً، ولا تغيّر فيه بوجهٍ، فما علم وقوعه فلابد وأن يقع، ولا يمكن عدم وقوعه، وما علم عدم وقوعه فلا يقع أصلاً، ففعل العبد إن علم الله وقوعه فلابدّ وأن يقع، وإن علم عدمه فلا يقع أصلاً، فلا اختيار للعبد، فيلزم الجبر وكون الإنسان كالجماد.

وليس الدفع بما اشتهر علىٰ لسان أكثر العلماء[2]، ورسموه في شروح الكافي، وغيره من [المصنّفات][3]، وتبعهم عليه مَن تأخّر، من غير نظر وتفكّر، من أنّ العلم ليس أصلاً وسبباً للمعلوم، بل المعلوم أصل، والعلم تابع.

وبديهة العقل تكذّبه؛ لأن هذا صفة العلم الاكتسابي الانفعالي، المقتضي لوقوع المعلوم، فلا يصحّ ما تواتر عنهم: (عالم إذ لا معلوم)[4]، بل عالم مع المعلوم أو بعده، ويكون معه قديم موجود، أو ماهيته غير [وجوده][5] ويلتزم القول بالأحوال. والكلّ باطل.

وكيف يكون تابعاً و[هو] عين ذاته؟ فذاته علمه بإجماع الحكماء عقلاً ونقلاً، وذاته ليست تابعة لغيره، بل غيره تابع لها، وهي سبب، فيكون علمه متبوعاً وسبباً؛ لأنّه عين ذاته، فلا مناص إلّا بالقول بأنّ ذاته تابعة، أو علمه ليس عين ذاته، بل غيرهما ـ كالأشاعرة والمعتزلة أهل الأحوال ـ ولا يقول بأحدهما عاقل؛ لتضاعف البرهان علىٰ إحالته.

وليس التأثير بالقدرة، وهي عين الذات، فلا فرق بوجهٍ أصلاً، والعلم عينها بلا فرق بوجهٍ أصلاً، فالعلم مؤثر، وسبق ردّ ذلك في الباب السابق.

---

(١) في الأصل: «ومنها». انظر: «كشف المراد» ص٣٠٨؛ «إرشاد الطالبين» ص ١٩٠، ٢٦٥.

(٢) انظر: «فصوص الحكم» ج١، ص٨٢ – ٨٣، ١٣٠؛ «التفسير الكبير» ج٢، ص٤٢؛ «مفاتيح الغيب» ص٢٠٧ – ٢٠٨؛ «الوافي» المجلد ١، ص٥٢٩ – ٥٣٠.

(٣) في الأصل: «الصفات».

(٤) «الكافي» ج١، ص١٤١، باب جوامع التوحيد، ح٦.

(٥) في الأصل: «موجودة».

وكذا لا يدفع بأنّ تقدم العلم بالشيء عليه لا يوجب تأثيره فيه، إذ معنىٰ الإيجاد إصدار الشيء عن علمه، والعلم حضوره وظهوره لعلّته، فباعتبار الصدور مقدور، وباعتبار الحضور معلوم، والجهات اعتباريات، والمثال واحد، لأنّ الواجب لا تكثّر فيه ذاتاً ولا صفة بوجهٍ أصلاً، حتّىٰ الاعتباري، وإلّا لزم منه الحقيقة، وإلّا فهو من تعمّلات الوهم الشيطاني. وكان الله ولا عقل ولا اعتبار وصفاته، فهو عالم إذ لا معلوم، وسامع إذ لا مسموع، وقادر إذ لا مقدور، وبصير إذ لا مبصَر.

وإجراء ذلك في الشاهد ـ أي الممكن ـ لا يوجب إجراءه في الواجب، إذ الواجب [خلوٌّ][1] من خلقه وصفاته، مع أنّ قياس الغائب علىٰ الشاهد لا يقول به حكيم ولا تابع، لبداهة استحالته عند مَن خالف مقتضاها لسوء اختياره، كالجبري.

ثمَّ وإن أرادوا بالتبعية أو المغايرةِ الاعتبارية العلمَ الحادث البتّي؛ وهو وقوع العلم علىٰ المعلوم، كما روي عنهم عليهم السلام: (عالم إذ لا معلوم، فلمّا أوجده وقع العلم منه علىٰ المعلوم)[2] فلا كلام فيه؛ لأنّ هذا مع المعلوم ليس هو عين الذات، ولا السابق علىٰ المعلوم.

وإن أُريد الأزلي فلا يتصوّر التبعية والمغايرة الذهنية، وحضور المعلوم أو النسبة؛ لقصور الممكن، وإلّا كان الممكن أصلاً للواجب في الكمال الذاتي، والواجب متصوّر؛ فيكون بذاته جاهلاً ومتوهّماً، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً.

وأيضاً، العلم سابق علىٰ الخصال السبع، كما سمعت[3]، فكيف يكون تابعاً لما هو من أسبابه ومتوقّف عليه؟

ثمَّ والقول بأنّ التبعية لا تقتضي التأخير، إن أراد الزماني التدريجي فمسلّم، لكن فيه الدفعي والذاتي أيضاً، وإن أراد حتّىٰ الذاتي فممنوع، وإلّا فلا معنىٰ للقول بكون العلم تابعاً، بل التبعية الذاتية أقبح وأنقص من الزمانية.

بل الجواب من وجوه:

{ الوجه الأول: } أنّ عدم الانقلاب في العلم لكونه واجبياً مسلّم، ولا ينافي الاختيار؛

---

(١) في الأصل: «خلق».

(٢) «الكافي» ج١، ص١٠٧، باب صفات الذات، ح١، نقله بالمعنىٰ.

(٣) انظر: الباب السابق في هذا المجلد: في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة، ح١، ٢.

لأنّ علم الله يعلم بالشيء قبل وقوعه، فهو يعلم ما يقع من العبد قبل فعله، فعلم مَن يقع منهم الكفر بالاختيار قبل فعلهم له، فأوجد الكل مختاراً، صالحاً لتحصيل السبيلين، كما عَلِمهم. {...} جهة التكليف المصححة له هو المادة والإمكان، وكون العبد مختاراً ممكناً ذا آلة وقوة جامعة.

وهذا غير العلم الذاتي الذي هو عين الذات، وليس مبنىٰ التكليف عليه، فوقوع أحدٍ بحسبه لا وقوع الآخر لا ينافي التكليف بحسب الآلة والاختيار، وليس ملاحظة مغايرة في مقام الذات.

وإن أُريد العلم الحادث، فهو نفس المعلوم، فهو حين كفره، لأنّه الانطباق، وهذه محيط بها، كلّ في مقامه، وهو ظهور العلم ودليله، لا الذاتي، ولهذا لا يلزم عدم العلم للذات، مع جعله حادثاً، كالاستنارة للجدار، والاستنارة للشمس بذاتها، فافهم.

الوجه الثاني: أنّ الأشياء جملة، باعتبار صدورها من الواجب تعالىٰ ـ الذي علمه ذاته ـ خير، إمّا بحسب النظام الكلّي والجزئي، أو بحسب النظام الجملي لا الجزئي، كما يلحقه الشرّ بحسب عقد مرتبته، فصدور هذا منه بوسائط مصحّحة لمصدريّته، لا لفعل يتمّ العلّة الواجبية، تعالىٰ الله، بل هو علّة تامة، فبجهة اعتبار صدوره باعتبار النظام الجملي: شرّيته برتبته، وبملاحظة اعتباره: فدخلت الشرّية بالعرض بالوجود الوسطي، بسوء استعداده وتضاعف الوسائط.

فإذن لزم الشرّ الماهية بذاتها، لا بجهة اعتباره إلىٰ المبدأ الواجبي، حيث صدر ما يقع به الشرّ منه للنظام الجملي، المستدعي لصلوحه للخير والشرّ، ولا يلزم الجبر، ولا بطلان التكليف، ولا عدم استحقاقه للعقاب، فافهم.

{ الوجه الثالث: } علىٰ سبيل المعارضة، بأنّ دليلكم هذا لو تمّ لزم كون الواجب تعالىٰ غير مختار قادرٍ، إذ ما علم وقوعه فهو واجب الوقوع، وما علم عدم وقوعه واجب العدم، فمعلومه إمّا واجب أو ممنوع، فهما غير مقدورين، فيكون الواجب مضطراً، تعالىٰ الله.

{ الوجه الرابع: } إنّ الوجوب المذكور في الشبهة، الذي تمسّك به المشبّه، الوجوب السابق، وهو لا يستلزم الجبر، إذ صدور الفعل من المختار ـ بحسب قصده وداعيه ومشيئته ـ كافٍ، وليس العبد كالوتد في الحائط، والقلم في [يد] الكاتب، كيف والإرادة فعل اختياري للعبد، منبعثة عن الشوق مثلاً أو العلم، من جهة العلم بالخير وطلبه أو طلب

ضده، وليس إرادة، أو أنّها مطابقة للإرادة الذاتية أو العرضية، فلِلّه إرادتين كما سمعت[1]، فلا يُسأل، ولا جبر، فتفطّن. كذا قيل.

وبوجهٍ آخر أعلىٰ من السابق: ليس للممكن وجوب سابق عليه، كما اشتهر عند جماعة[2]، فوجوبه بوجوده الذي هو ممكن وجائز، والوجوب اللاحق لا يوجب الإشكال.

{ **الوجه الخامس:** } لا يخفىٰ أنّ سببية العلم، لكونه عين الذات، غير موجب للجبر، وإنّما يوجبه لو أوجد الكافر غير قابل للصلاح، وبيّنه له وهداه إليه، فكما أنّه عَلِم الكافر وكفره، عَلِم المؤمن وإيمانه، وأوجد الكل صالحاً للطاعة، فلا يلزم الجبر، كيف والكلّ متساوو النسبة إلىٰ كلّ هذا.

وعلىٰ طريق الموعظة المشهورة: أنّ السيد لو علم من عبده مخالفته بفراسته، وأخبر به جلساءه، وقد لا يطلّع عليه غيره، ثمّ مكّنه وأرسله لحاجةٍ، فعصىٰ وأبق، لا يعدّ عصيانه بسبب علمه، بل علمه دلّ علىٰ كمال سيده، بل لو عذّبه بمقتضىٰ علمه ولم يكلّفه ـ حتّىٰ يُظهر صدق دعواه الطاعة من كذبه ـ عُدَّ السيد ظالماً، وكان للعبد الحجّة علىٰ سيده عند جميع مَن سمع بالقصة. ولا يحسن تنعيم الكلّ ولا تعذيبه ولا البعض بدون التكليف، فتدبّر.

واتّضح لك الأمر أيضاً في أنّ العلم الواجبي غير موجب لقبح التكليف، حتّىٰ يلزم منه تكليف ما لا يطاق، كما ألزم به الرازي[3] المعتزلة، وإرادة العلم الحادث الذي هو نفس المعلوم لا يوجبه بطريق أولىٰ، مع أنهم لا يريدونه.

{ **أقول:** } **قال الطوسي في تلخيص المحصل:** «وأمّا التزام أنّ ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع، ففيه نظر؛ لأنه إن أراد بقوله: فهو واجب الوقوع، أنّه واجب الصدور عن علمه، بأن يكون علمه موجداً له، كان منقوضاً بعلمه تعالىٰ بذاته وبالمعدومات، وإن أراد به أنّه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح، ولا يلزم منه جبر؛ لأنّه عالم بما سيوجده وليس بمجبور، وذلك لأنّ هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق»[4] انتهىٰ.

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٥١، ح٤، وسبق في هذا المجلد، باب المشيئة والإرادة، ح٤.

(٢) انظر: «تلخيص المحصّل» ص١١٩؛ «كشف المراد» ص٥٥؛ «شرح المقاصد» ج١، ص٤٩٥ – ٤٩٦.

(٣) انظر: «المطالب العالية» ج٩، ص٥٣ – ٥٦؛ «الأربعين في أصول الدين» ج١، ص٣٢٨، ٣٣٢.

(٤) «تلخيص المحصل» ص٢٩٦، صحّحناه علىٰ المصدر.

أقول: وقد عرفت عدم المناص عن كون علمه سبباً، لأنّه عين الذات التي هي سبب، وأمّا النقض بالمعدومات، فإن كانت ممتنعة ذاتية فغير معلومة ـ كما سمعت ـ وهي لا شيء أصلاً، فلا تنبؤونه بما لا يعلم في السماوات ولا في الأرض[١]، ولا تدخل في التقسيم.

فالموجود إمّا واجب أو ممكن، والممكن إذا استجمع واجب الصدور بمقتضىٰ الحكمة، وهو لا ينافي الاختيار والإرادة، [وجوب الكلام في العلم السابق].

وإن أراد علمه الذاتي فليس بتابع، بل متبوع، فعلمه أحق بالتحقيق؛ لعلمه بالشيء علىٰ ما هو عليه لذاته قبل وجود ذات المعلوم. فظاهر عبارته نفي الوجوب السابق، مع أنّه صرّح بالوجوب السابق للمعلول، دون اللّاحق.

أمّا نفي بعض علمائنا[٢] الوجوب السابق للممكن، واستدفع به بعض الإشكالات السابقة، ظنّاً منه أنه موجب الجبر، فظاهر ردّه ما مرّ، بل ولو سلّمنا الوجوب السابق لا يوجب الجبر؛ لأنّه مقام السبب الفعلي ـ فافهم ـ ولأنّه إيجاب اختياري وصالح لهما، كيف وهو إيجاب صدور المعلول من علّته، أي مطلق الصدور، فأين الجبر حتّىٰ يُنفىٰ؟ بل لابدّ منه، وإلّا لم يوجد المعلول، فإنّه فرع وجوبه من علّته، وأمّا الوجوب اللاحق، فهو لاحق. هذا بعد التسليم، فتأمّل، وهو أعلم بما قال.

{ الوجه السادس: } الآيات الدالّة أنّ علمه تعالىٰ غير موجب للجبر، ولا تكليف لما لا يطاق، منها: الآيات الدالّة علىٰ أنّه لا مانع لأحدٍ من الإيمان، لقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤمِنُوا إِذ جَاءَهُمُ الهُدَىٰ ﴾[٣] ﴿ مَا مَنَعَكَ إِذ رَأَيتَهُم ضَلُّوا * أَلَّا تَتَّبِعَنِ ﴾[٤] ﴿ وَمَاذَا عَلَيهِم لَو آمَنُوا بِاللهِ ﴾[٥] ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ ﴾[٦] ﴿ فَمَا لَهُم عَنِ التَّذكِرَةِ مُعرِضِينَ ﴾[٧] إلىٰ ما جرىٰ هذا المجرىٰ.

ولو كان علمه مانعاً وموجباً لتكليف ما لا يطاق لقبح منه القول لمن أحبه ومنعه: ما لك لم تفعل؟ لأنّه سفه، والله يقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا ﴾[٨]، وكذا أهل النار لم

(١) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ في سورة «يونس» الآية: ١٨.

(٢) انظر: «حاشية عدة الأصول» مخطوط، الورقة: ٣٤ – ٣٥.

(٣) «الاسراء» الآية: ٩٤؛ «الكهف» الآية: ٥٥.

(٤) «طه» الآية: ٩٢ – ٩٣.

(٥) «النساء» الآية: ٣٩.

(٦) «ص» الآية: ٧٥.

(٧) «المدثّر» الآية: ٤٩.

(٨) «البقرة» الآية: ٢٨٦.

يقولوا: منعنا العلم، أو التكليف بما لا يطاق، بل اعترفوا بذنبهم وشقاوتهم.

وكذا مثل قوله تعالىٰ: ﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ ﴾[1]، ولو كان موجباً للتكليف بالمحال لبقيت لهم بعد الرسل الحجّة البالغة، ومثل هذا كثير، إلّا أن يقال بأنّ كلامه عبث لا لمعنىٰ، وسفه، بل يرجع أمر اللهِ الكافرَ بالإيمان أمراً بإعدام علمه. إلىٰ غير ذلك من الأدلّة النافية للتكليف بالمحال.

هذا، ويلزم الجبري نفي كونه تعالىٰ مريداً قادراً مختاراً، إذ العلم كافٍ وموجب.

{ تنبيه : } العلم الذاتي ليس فيه ملاحظة معلوم، وغيره حادث هو نفس المعلوم، فما علم وقوعه بنفسه ـ مع الوقوع وبه ـ لابدّ وأن يقع، وما بدونه حينه لا يقع، فلا يوجب جبراً، وجهة التكليف الاستطاعة التابعية، وهي بالقوة لا مع الفعل، فاندفع الاشكال، واعترض به علىٰ كون أبي لهب مكلّفاً، مع إخبار الله عنه بأنه لا يؤمن، وأمثال ذلك.

تتميم استطرادي

ذكر إمام المشككين الرازي في الأربعين وتفسيره الكبير هذا الإشكال علىٰ أنحاء ستّة، روماً منه لتصحيح ما هو عليه وأصحابه من جواز التكليف بما لا يطاق.

[قال:] «*الأول*: العلم بعدم الإيمان ووجود الإيمان متضادّان لذاتيهما، وكما أن الأمر بالجمع بين الضدّين ـ كالحركة والسكون ـ أمر بإيجاد ممتنع، فكذا الأمر بالإيمان مع العلم بعدمه. فالله تعالىٰ عالم ـ مثلاً ـ بأبي لهب أنّه لا يؤمن، وأمره به، فهذا جمع بين نقيضين، وتكليف بما لا يطاق.

ولو اجتمعت العقلاء وأرادوا أن يوردوا علىٰ هذا حرفاً ما قدروا، إلّا أن يلتزموا مذهب هشام بن الحكم، وهو أنّه تعالىٰ لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، لا بالوجود ولا بالعدم.

الثاني: أنّ الله تعالىٰ قال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيهِم ءَأَنذَرتَهُم أَم لَم تُنذِرهُم لَا يُؤمِنُونَ ﴾[2] فأخبر عنهم بذلك، ولو آمنوا انقلب خبره كذباً، وانقلاب خبره كذباً محال، والمفضي إلىٰ المحال محال، فصدور الإيمان منهم محال، مع أنه تعالىٰ كلّفهم به.

الثالث: أنّه تعالىٰ كلّف أبا لهب أن يؤمن، ومن جملة الإيمان تصديق الله فيما أخبر عنه،

---

(١) «النساء» الآية: ١٦٥. (٢) «البقرة» الآية: ٦.

وممّا أخبر عنه أنّ أن أبا لهب لا يؤمن، فقد صار أبو لهب مكلّفاً بأن يؤمن بأنّه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين[1].

الرابع: وجود الإيمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الإيمان، لأنّه إنّما يكون علماً لو كان مطابقاً للمعلوم، والعلم بعدم الإيمان إنّما يكون مطابقاً لو حصل عدم الإيمان، فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم أن يجتمع في الإيمان كونه موجوداً ومعدوماً، وهو محال، فالأمر بالإيمان مع وجود علمه تعالىٰ بعدم الإيمان أمرٌ بالجمع بين الضدّين، بل بالجمع بين العدم والوجود، وكلّ ذلك محال.

الخامس: أنّه عاب الكفار علىٰ محاولتهم فعل شيء خلاف ما أخبر الله تعالىٰ عنه، فقال: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللهِ قُل لَن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُم قَالَ اللهُ مِن قَبلُ ﴾[2] فثبت أنّ القصد إلىٰ تكوين ما أخبر الله تعالىٰ عن عدم تكوينه قصدٌ لتبديل كلام الله تعالىٰ، وذلك منهيٌّ عنه. ثمَّ ها هنا أخبر الله تعالىٰ عنهم أنّهم لا يؤمنون البتّة، فمحاولة الإيمان منهم تكون قصداً إلىٰ تبديل كلامه تعالىٰ، وذلك منهي عنه، وترك محاولة الإيمان مخالفة لأمره أيضاً، فالذم حاصل علىٰ الفعل والترك»[3].

أقول: وحلّ هذه الشبه لا بالتزام كون العلم تابعاً[4]؛ فإنّه باطل، بل: أنّ الوجوب [السابق][5] ـ باعتبار علمه تعالىٰ بما لا يقع عليه اختيار العبد ـ لا يبطل التكليف ولا يستلزم الانقلاب، ولا الجمع بين النقيضين، بل يصحّح الاختيار. كيف والأشياء من جهة الصدور مشاءة مطلقة، ذاتاً أو عرضاً للنظام الكلّي، وصالح للطاعة والمعصية، وهو التكليف الإيجادي الذي يستلزم الرحمة العامة للمؤمن والكافر، فصلوح الآلة لهما، وهذا لا ينافي الشرّية باعتبار الهيئة العقدية. فلا تكليف بما لا يطاق، واختلف معنىٰ الوجوبين.

هذا إن سلّم الوجوب السابق، وإن مُنع فظاهر أنّه الوجوب اللاحق بالعلم، والعلم نفس المعلوم، فلا جبر ولا قبح بوجه، لا العلم الذاتي، فلا معلوم معه.

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» ج١، ص٣٢٨ – ٣٢٩، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الفتح» الآية: ١٥.

(٣) «التفسير الكبير» ج٢، ص٣٩ – ٤٠، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) انظر: «المطالب العالية» ج٩، ص٥٣؛ «التفسير الكبير» ج٢، ص٤٢.

(٥) في الأصل: «السابقي».

وفي حاشية العدة[1] لملّا خليل القزويني، عن أفاضل خراسان: أن المغالطة الثالثة عرضت علىٰ الإمام الرضا عليه السلام، فأجاب بجوابين لم يُحفظا.

وما نسبه لهشام غلط، ونحن بمذهبه أخبر منه، ومرّ بيانه، ولعله قبل رجوعه إلىٰ الحق.

والجواب عن الثاني ـ أيضاً ـ بأنّه إخبار عن الله تعالىٰ بمقتضىٰ علمه بالشيء قبل وقوعه، وأبو لهب مكلّف بأن يصدّق بأن الله يعلم الأشياء قبل وقوعها، وكذا في الصفات، لا أنّه مكلّف بأن يعتقد بأنه لا يؤمن، كيف وإخباره تعالىٰ إخبار عن اختيار أبي لهب؟ فهذا ليس من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله. نعم، جاء بأنّ الله بكل شيءٍ عليم، فاندفع الثالث. وفيه ما لا يخفىٰ.

أمّا الجواب عن الثالث بأنّ أبا لهب لم يسمع هذا الخبر، فضعيف، لأنّه صلى الله عليه وآله مأمور بالخطاب للكافرين وإخبارهم بذلك، كما في سورة الكافرين، مع أنّ الآية إذا نزلت سُمعت وقُرئت واشتهرت.

وأيضاً، لو سمع أبو لهب الخبر، لم يخرج عن التكليف، نصّاً وإجماعاً وعقلاً.

ولك أن تقول: الايمان لا يتحقّق أصلاً، لسوء اختيارهم وقبح ترجيحهم، فلا يلزم جمع ضدّين، ولا كونه موجوداً معدوماً ولا غير ذلك، والتكليف من جهة كونهم مختارين جامعين للآلة الصالحة للطريقين، فلا تكليف بما لا يطاق، فاستحالة الشيء بوجه لا ينافي إمكانه بوجه آخر، فيصحّ التكليف به، فليس كلّ ممكن ممكناً علىٰ أي وجه، ولا مستحيلاً علىٰ أي وجه.

وعن الخامس: بأنّ إخبار الله عنهم بعدم الايمان ـ باعتبار أنّهم لا يختارونه ـ لا ينافي أمرهم بمحاولة الإيمان، بسبب اختيارهم، فهم لا يبدّلون ولا يؤمنون، ولا يختارون الايمان باختيارهم، وبه قال تعالىٰ: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾[2] وإن كانوا مأمورين بالمحاولة؛ إذ ذاك باختيارهم.

وبالجملة: فالإخبار بما سيأتي لا دخل له في التكليف، إذ هو نفس اختيارهم الأخيري، ولا يستلزم جمعاً بين نقيضين ولا تكليفاً بمحال. وأُجيب هنا أيضاً بجواب، ولكنّه ضعيف، فلا فائدة بنقله.

---

(١) «حاشية عدة الاصول» مخطوط، الورقة: ١٢٢. (٢) «البقرة» الآية: ٦.

{وأُجيب} عن أصل الشبهة المتشعبة: بأنّ التكليف بحسب الإمكان والمادة والآلة الصالحة للإيمان والكفر، والإخبار بأنه لا يؤمن أبو لهب، ولا ينفعه الإنذار، أو علمه بعدم إيمانه، حين كفره وإباءته وعدم قبوله، فلا تنافي، فبكفره كان كافراً، فاختلف الموضوع، ولا جمع بين نقيضين، فتأمّل، وسبق بيانه.

{ قال: } «*السادس*: أنّه ورد الأمر بتحصيل معرفة الله، فهذا الأمر إمّا أن يتوجّه إلىٰ مَن يعرف الله، فهو تحصيل حاصل، وهو محال، أو لمن لا يعرفه تعالىٰ، فإذن هذا الأمر متوجّه إلىٰ شخصٍ لا يمكنه حال بقاء ذلك الأمر أن يعرف الأمر والآمر، وذلك عين تكليف ما لا يطاق»[1].

أقول: ولا يخفىٰ سخافتها علىٰ التقديرين:

أمّا التقدير الأول، فنقول: يعرفه، ولكن بوجه إجمالي، وهو ما به التعريف ويحصل التفصيل.

وأمّا الثاني: فلا يعرفه ذاتاً [و] اكتناهاً، وهو لا يوجب عدم المعرفة بوجهٍ، فيصحّ التوجيه إليه حينئذٍ، ويصدق عليه عدم المعرفة بوجه آخر، ولا منافاة. وعلىٰ كلّ تقدير فليس المطلوب اكتناه الذات؛ لاستحالته.

وبوجه آخر: لا يمكن معرفة الله إلّا بجهة تعريفه، تعريف دلالة [لا] إحاطة، فهي محال، وجهة التعريف في القوابل وفطرة الوجود، فبه عرفوه عقلاً، وسألوه فأجابهم وحصلت المقبولات، فلا يلزم تحصيل حاصل، ولا تكليف ما لا يطاق، علىٰ أنّ تحصيل الحاصل بطور آخر جائز عند العقلاء ومطلوب، فافهم.

[الشبهة السادسة:][2] لو كان العبد موجداً لفعله لعلم تفاصيله، لعدم تصور الإيجاد بدون العلم بالموجَد، ولذا اُستدل بفاعلية الفاعل علىٰ عالميته. والتالي باطل، وهو ظاهر، والمقدم مثله.

قلنا: هو عالم بفعله ولو إجمالاً بوجه، وهو كافٍ، إذ العالمية تتفاوت علىٰ تصوّر الإيجاد بدون العلم بالموجَد، ولذا [الاستدلال][3] بفاعلية الفاعل علىٰ عالميته، من أضعف

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» الرازي، ج ١، ص ٣٣٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «ومنها». انظر: «المطالب العالية» ج ٩، ص ٨٤؛ «شرح المواقف» ج٨، ص١٤٨.

(٣) في الأصل: «استدل».

الأدلّة، كذا قيل، بل يستدلُّ عليه به، والعبد لا يفعل بغيره أو في فعل غيره، فعلمه به ضعيف، وهو حاصل بجهة عرضية، فافهم.

أو نقول: مطلق الإيجاد لا يستلزم العلم، بل إذا كان متقناً محكماً، فلا يرد النقض بفرد.

وبأدنىٰ عناية تنقلب أكثر أدلتهم عليهم، بأن نقول: لو لم يعلم الله بقدرة العبد علىٰ الفعل وإمكانه منه، لزم إمّا جهل الله، أو وقوع العبث منه، والثاني باطل، فكذا المقدّم.

والثاني: لو لم يكن العبد مُوجداً لفعله، لما كان منه علمٌ بتفاصيل بعض أفعاله، لكن له علم ببعضها، فهو موجِد لبعضها، وبه يتمُّ المقصود.

[الشبهة السابعة:][1] أنّ العبد يفعل كالطاعات، التي أكمل من بعض مخلوقات الله كالشياطين، فلو كان العبد فاعلاً لكان فعله أكمل من فعل الله، فيكون هو أكمل، وهو محال، فليس العبد بفاعل.

قلنا: مثل الشيطان ممّا اقتضاه الوجود، وهو كمال النظام الإجمالي، مع أنّه وُجد مختاراً، ومعلوم أنّ ما هو خير بالنظام الإجمالي وبه صدر عن الله، إذ لا قبح في الوجود بوجه.

وأيضاً معلوم تصوّر هذه الأفاعيل الإنسانية عن ذلك، وفعل الممكن من الكمال بغيره وفي غيره، بخلاف فعل الله، شيطاناً أو غيره. هذا، مع أنّ ما في الممكن من الكمال من الله وبه؛ للمطابقة بين الإرادتين، والمعصية بالوجود من جهة الآلة الصالحة والإذن وغيرها، ومن العبد، لأنّها من الماهية المجعولة عرضاً، فلا ترجيح لفعل العبد علىٰ فعل الرب، ولا يلزم من كلامنا هذا جبر أو تفويض، كما ستعرف في بيان المنزلة، إن شاء الله تعالىٰ. فباعتبار النظام الإجمالي وجود الشيطان خير.

وليقلب عليهم، بأن يقال: لو كان القبيح من الله كان في بعض أفاعيله قبح، والممكن لا يفعل القبح، إذ لا فعل منه، فالواجب أنقص، والممكن أكمل.

ولا يمكن القول بأنّ جميع الأفعال منه تعالىٰ وكلّها حسنة، للتضادّ المنافي لذلك، ولنهيه وتقبيحه بعض وعدم رضاه به، وهذا ينافي فعليته، إذ فعل الفاعل شيء يقتضي رضاه به، وعدم نهيه عنه لقصده له وعلمه به. إلّا أن يقال: إنّ الله جاهل أو مجبور، وحينئذٍ

---

(١) في الأصل: «ومنها». انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٣٥ – ٢٣٦.

لا يكون الواجب واجباً، هذا خلف.

وأيضاً[١] لو كان موجداً لفعله؛ لجاز أن يوجد الجسم، والتالي محال.

بيان الملازمة: إن المصحّح لإيجاد العبد لفعله الإمكان، وهو متحقّق في الجسم.

قلنا: لا يلزم من كونه فاعلاً عموم قدرته علىٰ الكلّ، إذ القدرة ليست عامة فيه، فلا يكون الإمكان ـ مطلقاً ـ مصحّحاً له، بل إمكان بشرط، فميّز المغالطة. هذا، مع أنّ هذا الدليل ـ وما قاربه في نفس الأمر ـ يبطل التفويض، أمّا أنه يثبت الجبر فهو عنه بمراحل، فتدبّر.

ويجاب بوجه آخر: أنّه لو تمّ لم يكن الواجب قادراً؛ لعدم فعله القبيح، وهو باطل.

وأيضاً عدم صدور الجسم من العبد، إن كان أصل الذوات من الله، وكذا ما يتوقّف عليه.

قلنا: لا يصدر كذلك، وإلّا كان العبد واجباً بذاته، لكن لا يدلّ علىٰ نفي مطلق الصدور، وتخصيصه حينئذٍ بالجسم باطل، بجريانه في الصفات والأفعال، فلم يدلّ بطلان التالي ـ حينئذ ـ علىٰ بطلان المقدّم. وإن أريد به ولو بوجهٍ ومن فرد، فبطلان التالي ممنوع، فقد خلق عيسىٰ عليه السلام من الطين طيراً، ولا ينافيه كون المادة من غيره وكونه بإذن الله، كما لا ينافي كون ما يتوقف عليه فعلنا منه، بل الإذن دال علىٰ ما قلناه، وليس هو خاصاً بهذا، بل عامّ للأفاعيل، ومرّ معنىٰ الإذن، ولو لم يصحّ نسبته له لم يقل: ﴿ أَخْلُقُ لَكُم ﴾[٢] ولكن لمّا كان فعلهم فعله، قال أخيراً: ﴿ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[٣]، لعدم كونهم أرباباً.

وحينئذٍ لا يلزم عموم ذلك لكلّ فرد، فليس الممكن علىٰ أي وجه ممكناً، وللزم صدور كلّ فعل عن كلّ فرد، وهو بديهي البطلان، فإن أثّر فلا وجه بالتخصيص بالجسم، وينتهي التشكيك إلىٰ أنّ العبد لو كان مختاراً فاعلاً، لكان واجب الوجود بالذات، ولا يخفىٰ بطلانه، وعدم التلازم بديهة، فتدبّر.

[الشبهة الثامنة :][٤] لو كان موجداً لفعله لقدر علىٰ إيجاد مثله، لكنّا نقطع أن لا نفعل

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٣٥؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٣٧٩.

(٢) و(٣) «آل عمران» الآية: ٤٩.

(٤) في الأصل: «ومنها». انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٣٥؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٣٧٩.

فعلاً مثل آخر من أفاعيلنا من كلّ وجهٍ، وإن بذلنا الجهد.

قلنا: إن أُريد المماثلة بوجه فظاهر أنه موجود في كثير من الأفاعيل، وإن أُريد المماثلة من كلّ وجه ذاتاً وصفةً، فهو مستحيل، |و|غيرُ دالٍّ على الجبر.

وأجاب المحقق في التجريد عن هذا بأنّ: «تعذّر المماثلة في بعض الأفعال لتعذّر الإحاطة [الكلية بما فعل أولاً][١]»[٢].

وهو كافٍ في ردّ شبهتهم وإن كان لا يخلو من شيءٍ.

وأجاب فيه عن السابق بأنّ امتناع صدور الجسم عنه لغيره[٣]، وهو أنّ الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسمٍ.

وأجاب عن الذي قبله بأنّه: «لا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالىٰ»[٤] إذ لا تكون النسبة إلّا بين المتّحدين نوعاً، وطاعة العبد ـ مثلاً ـ وبعض المؤذيات المخلوقات لله غير متّحدين نوعاً.

[الشبهة التاسعة:][٥] شكر المنعم واجب إجماعاً، عقلاً وسمعاً، ولو كان من العبد ما صحّ شكره عليه، إذ ليس هو فعله.

قلنا: الشكر علىٰ التعريف والبيان، ثمَّ وأصل الخيرات منه وبه، واستحق العبد عليها الثواب لظهورها به، فلا يلزم الجبر. ثمَّ والشكر عليها يصلح للردّ به علىٰ المفوّضة؛ [لا إثبات][٦] الجبر، مع أنّ النعم ليست من العبد، والشكر منه، فلا منافاة، ويصحّ شكره عليه بحسب جعله قابلاً، ولغير ذلك.

[الشبهة العاشرة:][٧] سؤال التوفيق للطاعة والبعد عن المعصية، فإذا كان التوفيق والخذلان من الله فلا اختيار للعبد.

---

(١) ليست في المصدر، وفي «كشف المراد» ص٣١٠، علّل العلّامة تعذر المماثلة بقوله: «لعدم الإحاطة الكلية بما فعلناه أولاً».

(٢) «تجريد الاعتقاد» ص١٩٩.

(٣) العبارة ساقطة من «تجريد الاعتقاد». انظر: «كشف المراد» ص٣١٠.

(٤) «تجريد الاعتقاد» ص١٩٩.

(٥) في الأصل: «ومنها». انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٣٦؛ «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي، مخطوط، ص٣٧٩.

(٦) في الأصل: «لاثبات».

(٧) في الأصل: «ومنها».

قلنا: التوفيق عامّ، وإلّا لم يقم التكليف، ولقوله تعالىٰ: ﴿ لَآتَينا كُلَّ نَفسٍ هُدَاهَا ﴾[1] ﴿ أعطَىٰ كُلَّ شَيءٍ خَلقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[2] ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَينَاهُم ﴾ الآية[3]، وفي بعض الأدعية: (وساوىٰ في التوفيق بين القوي والضعيف) والكلّ مختار؛ لأنّه عبارة عن تخلية كلٍّ واختياره حين إرادته المعصية، وعدم منعه منها جبراً، إذ لا يريده الله لقبحه.

وفي التوحيد، في حديث [عبد الله بن الفضل][4] ـ عن الصادق عليه السلام ـ: فقلت له: قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا تَوفِيقِي إِلَّا بِاللهِ ﴾[5] وقوله تعالىٰ: ﴿ إِن يَنصُركُمُ اللهُ فَلَا غَالِبَ لَكُم وَإِن يَخذِلكُم فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعدِهِ ﴾[6] فقال: (إذا فعل العبد ما أمره الله عزّ وجلّ به من الطاعة، كان فعله وفقاً لأمر الله عزّ وجلّ، وسمّي العبد به موفّقاً، وإذا أراد العبد أن يدخل في شيء من معاصي الله، فحال الله تبارك وتعالىٰ بينه وبين تلك المعصية فتركها، كان تركه لها بتوفيق الله تعالىٰ ذكره، ومتىٰ خلّىٰ بينه وبين تلك المعصية فلم يحل بينه وبينها حتّىٰ يرتكبها، فقد خذله ولم ينصره، ولم يوفّقه)[7].

فظهر أنّ الخذلان التخلية، أي المشيئة العرضية، لكن تخلية إهمال، ولم يرفع عنه حفظه.

أمّا قول ملّا خليل في تفسير اللطف والخذلان: «فعل يفعله مع المؤمن فيطيع، ولا يفعله مع غيره فيعصي»[8] ـ بناءً علىٰ ما نقلناه عنه وسيأتي أيضاً ـ فضعيف جداً، يقتضي عدم [عمومية][9] اللطف، والترجيح لا لمرجّح، وغير ذلك.

فهذه شبههم الوهمية المسمّاة بالعقلية، حتّىٰ إنّ بعضهم عارض بها محكمات القرآن، التي تزيد علىٰ ثلاثة أرباعه، زعماً منه أنّ العقلي قطعي، والنصّ ظنّي، والقطعي لا يردّ للظنّي، بل العكس متعيّن.

وإذا عرفت ردّ الكل وانقلابها عليهم ـ وما أهملنا بيانه اعتمدنا | فيه | علىٰ فهمك، وأنّ

---

(١) «السجدة» الآية: ١٣.
(٢) «طه» الآية: ٥٠.
(٣) «فصلت» الآية: ١٧.
(٤) في الأصل: «الفضيل».
(٥) «هود» الآية: ٨٨.
(٦) «آل عمران» الآية: ١٦٠.
(٧) «التوحيد» ص٢٤٢، ح١، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.
(٨) انظر: «حاشية عدّة الأصول» مخطوط، الورقة: ١٥٩؛ «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٣٨، نحوه. وسبقت عبارته في أول باب الابتلاء والاختبار.
(٩) في الأصل: «عمومته».

أكثرها إنّما تنفي التفويض لو أُريد تصحيحها، لا تثبت الجبر، وأنت قد سمعت تواتر البرهان علىٰ نفيه من العالم الآفاقي والأنفسي، والقرآني الذي أمرنا باتّباع المحكم، ونهانا عن اتّباع المتشابه، كما قال الله تعالىٰ: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيكَ الكِتَابَ مِنهُ آيَاتٌ مُحكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم زَيغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنهُ ابتِغَاءَ الفِتنَةِ وَابتِغَاءَ تَأوِيلِهِ ﴾[١] برأيهم، ولا يردّون فيه للراسخين، والمثبت للجبر متشابه، [أو قل:][٢] صريح اللفظ، والمعنىٰ واحد، بخلاف النافي له، وسمعت بعضه ـ فبشّر الجبري بالعذاب، والنافي بالسلامة، كما قال تعالىٰ: ﴿ فَبَشِّر عِبَادِ * الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَهُ ﴾[٣].

فالآيات الدالّة علىٰ عموم الخلق، كقوله تعالىٰ: ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ ﴾[٤] و ﴿ أَلَا يَعلَمُ مَن خَلَقَ ﴾[٥] مع عموم علمه ﴿ وَاللهُ خَلَقَكُم وَمَا تَعمَلُونَ ﴾[٦] ﴿ وَمَا بِكُم مِن نِعمَةٍ فَمِنَ اللهِ ﴾[٧].

والخلق يشمل الذاتي والعرضي، بمعنىٰ التخلية، والثاني لا يدلّ علىٰ الجبر أو الخلق به، وسبق البيان في الباب السابق، فراجعه.

ومثل ما دلّ علىٰ أنّه تعالىٰ ختم علىٰ قلوبهم وسمعهم، فقد بيّن الله تعالىٰ أنّ الختم [بالكفر][٨] وضلالهم بأعمالهم، فلا يكون منه، فقال: ﴿ بَل رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَا كَانُوا يَكسِبُونَ ﴾[٩] ﴿ بَل طَبَعَ اللهُ عَلَيهَا بِكُفرِهِم ﴾[١٠] ﴿ فَبِمَا نَقضِهِم مِيثَاقَهُم لَعَنَّاهُم ﴾ الآية[١١] ﴿ وَإِذَا أَرَدنَا أَن نُهلِكَ قَريَةً أَمَرنَا ﴾ الآية[١٢]، ومثل ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهدِي مَن يَشَاءُ ﴾[١٣] أي من أراد هدايته أو إضلاله قهراً، لكن أراد اختياراً، وبمعنىٰ التعريف والبيان، وبيّن للكل، قال تعالىٰ: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَينَاهُم فَاستَحَبُّوا العَمَىٰ عَلَىٰ الهُدَىٰ ﴾ الآية[١٤] ﴿ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إِذ هَدَاهُم حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم ﴾[١٥].

---

(١) «آل عمران» الآية: ٧.
(٢) في الأصل: «وأقل».
(٣) «الزمر» الآية: ١٧ – ١٨.
(٤) «الأنعام» الآية: ١٠٢؛ «الزمر» الآية: ٦٢.
(٥) «الملك» الآية: ١٤.
(٦) «الصافات» الآية: ٩٦.
(٧) «النحل» الآية: ٥٣.
(٨) في الأصل: «بالكف».
(٩) «المطففين» الآية: ١٤.
(١٠) «النساء» الآية: ١٥٥.
(١١) «المائدة» الآية: ١٣.
(١٢) «الاسراء» الآية: ١٦.
(١٣) «النحل» الآية: ٩٣؛ «فاطر» الآية: ٨.
(١٤) «فصلت» الآية: ١٧.
(١٥) «التوبة» الآية: ١١٥.

أو نقول: لمّا كانت التكاليف باختبار الابتلاء والتميز ـ كما سبق ويأتي ـ فلمّا كُلِّفوا أبوا؛ لقبح ذاتهم، وكان كامناً وظهر بهم، فأمّا الإضلال له [فلظهوره][1] بتكليفه الذي وقع منه تعالىٰ طبق أمره وبيّنه بذلك في القرآن، وعرفت نظيره ومثاله. يدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا مَا أُنزِلَت سُورَةٌ فَمِنهُم مَن يَقُولُ ﴾ الآية[2] ﴿ هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ الآية[3]، وقال تعالىٰ: ﴿ وَمَا جَعَلنَا عِدَّتَهُم إِلَّا فِتنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ إلىٰ أن قال: ﴿ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ ﴾[4] وقال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ اللهَ لَا يَستَحيِي أَن يَضرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوقَهَا ﴾ إلىٰ قوله: ﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً ﴾[5]، أي يضلّ الله بالمُثل المنزلة علىٰ رسوله ﷺ، فقد بيّن الله معنىٰ إضلاله ونسبته له في آياته القرآنية، ومراده منها.

والوجوه متطابقة، إذ كلّها مرادة، و(العلم نقطة)[6]، وإن اختلفت ظهوراً لكثرة الجهّال، وذلك التكثّر ليس من تكثيرهم، فتطابق الوجوه، [كما أوقفتك][7].

وما دلّ علىٰ أنّ الحسنة والسيئة منه أو به، فالمراد منه ما يشمل الذاتي والعرضي، فلا جبر ولا تفويض.

وأيضاً الحسنة والسيئة يستعملان بمعنىٰ الطاعة والمعصية، وهما في القرآن كثير، وبمعنىٰ الخصب والجدب.

قال تعالىٰ في شأن قوم موسىٰ ﷺ: ﴿ وَإِن تُصِبهُم حَسَنَةٌ ﴾ أي خصب ﴿ يَقُولُوا هَذِهِ مِن عِندِ اللهِ وَإِن تُصِبهُم سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِن عِندِكَ ﴾[8] يا محمد، ومن شؤمك، كبني إسرائيل؛ لأنّهم يحذون حذوهم، كما قال ﷺ فيما روي عند الفريقين[9].

وقال تعالىٰ: ﴿ فَاستَمتَعتُم بِخَلَاقِكُم كَمَا استَمتَعَ الَّذِينَ مِن قَبلِكُم بِخَلَاقِهِم ﴾ إلىٰ ﴿ خَاضُوا ﴾[10] ثمّ قال تعالىٰ: ﴿ فَمَالِ هَؤُلَاءِ القَومِ لَا يَكَادُونَ يَفقَهُونَ حَدِيثاً * مَا أَصَابَكَ مِن

---

(١) في الأصل: «لظهوره».
(٢) «التوبة» الآية: ١٢٤.
(٣) «الجاثية» الآية: ١١.
(٤) «المدّثر» الآية: ٣١.
(٥) «البقرة» الآية: ٢٦.
(٦) «غوالي اللآلىء» ج ٤، ص ١٢٩، ح ٢٢٣.
(٧) في الأصل: «فلا وقفتك».
(٨) «النساء» الآية: ٧٨.
(٩) «كتاب سُليم بن قيس» ص ٩٣؛ «سنن الترمذي» ج ٥، ص ٢٦، ح ٢٦٤١؛ «بحار الأنوار» ج ٢٨، ص ١٤، ح ٢٢.
(١٠) «التوبة» الآية: ٦٩.

حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ الآية[1]، فما في صدر الآية بمعنىٰ الجدب والخصب، لا الطاعة والمعصية، من محمد ﷺ، ولا غيرهم، فلا يلزم جبر ولا تفويض.

ولكون المقام مقام تمييز وتفصيل لم يأت في الطاعة أخيراً بما يدلّ أنّها بالعبد، ولا في المعصية أنّها بالله، وإن أشار لها في غير هذه الآية، وفي النصوص[2] بمعنىٰ الأولوية وغيرها، فافهم.

وما دلّ علىٰ خلقه الخير والشرّ، إنّ فُسّر بالطاعة والمعصية، فهو بمعنىٰ التقدير والخلق العرضي، وهو لا ينافي التكليف والعقاب، وكونها من [صنعه][3] بمعنىٰ الإلقاء في القوابل، وفطرة الوجود ـ التي لا تبديل فيها ـ لا تدل علىٰ الجبر في العمل بمقتضاها وبمقتضىٰ المقبول، وهذا ظاهر.

وما دلّ علىٰ أنّ المعرفة من صنعه فهي بمعنىٰ التعريف والبيان ـ وسبق مبيّنا في الباب السابق فراجعه، وسيأتي ـ وأنّ الجميع ينفي التفويض، أمّا كونها تثبت الجبر فلا، كما هو ظاهر للفطن الذكي، مع ما يرد عليهم من إبطال الجبر، سمعاً وعقلاً، وسمعت بعضها، كقوله تعالىٰ: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحسَنُ الخَالِقِينَ﴾[4] ﴿أَنّي أَخلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ﴾[5] وغيرها.

ثمّ وكون الكلّ بقضائه ـ أي بحكمه، أو بإذنه، وهو في المعصية بمعنىٰ الإذن والتخلية، أو بمعنىٰ كونه مكتوباً قبل، أو بمعنىٰ حكمه علىٰ أهل الطاعة بالثواب، وأهل المعصية بالعقاب، أو بمعنىٰ أحد أسباب الفعل السبعة ـ غير دال علىٰ الجبر، وجميع هذه من معاني القضاء.

وكذا ما دلّ علىٰ أنّ الكل بمشيئة وإرادة، لأنّها تنقسم إلىٰ: حتمية وعزمية، ومن مشيئته أنه شاء أن يقع الكل باختياره، وأن يكون العبد مختاراً لا مضطراً.

أمّا الجواب عن مثل ما دلّ علىٰ الختم والضلال ومشيئة الشرّ بعدم فعل اللطف مع الكافر أو العبد، كما وقع من بعض[6]، ومرّ ويأتي، فلا يناسب الأخبار وصحيح الاعتبار، وقد عرفت متفرّقاً ويأتي أيضاً.

---

(١) «النساء» الآية: ٧٨ – ٧٩.

(٢) «الكافي» ج١، ص١٥٢، ح٦؛ ص١٥٧، ح٣؛ ص١٦٠، ح١٢.

(٣) في الأصل: «صفة».

(٤) «المؤمنون» الآية: ١٤.

(٥) «آل عمران» الآية: ٤٩.

(٦) انظر: «حاشية عدة الأصول» مخطوط، الورقة: ١٥٩.

أو حمل الخلق على التقدير، وأيضاً أُريد به تقدير الشيء، عاد إلىٰ ما قلناه، وإن أُريد به غيره فلا، إلّا أن يجعل الله ذا ضمير، وتعالىٰ عنه، وستعرف بيانهم عليهم السلام لرتبة التقدير، ومرّ أيضاً في الخصال[1] وغيرها، مع عدم دلالة العرف واللغة عليه.

وكذا تنزيلها علىٰ معنىٰ العلم، فإن أُريد به بمعنىٰ المعلوم عاد لما نقول، أو الذي هو عين ذاته تعالىٰ فلا يجري فيه ذلك، مع عدم انطباق النصوص عليه، كما يظهر للمتتبع الفطن.

ثمّ وإظهار الكسب أو قدرةٍ غير مصحّح لتوجّه الأمر والنهي وغيرهما كما سمعت، بل إثباتهما ـ مع كونه هو الفاعل مطلقاً، ولا فعل لغيره ـ لا طائل تحته ومتناقض.

هذا، ويكفي لمن دخل أولاً في الترجيح {...} ببطلانه بثبوت الحسن والقبح العقلي، بالمعنىٰ المتّفق عليه عند الكلّ، أي بمعنىٰ كونه صفة كمال أو ملائم، وضدهما بمعناهما القبيح.

وهذا القدر يكفي في ثبوت اختيار العبد والقول بالغرض، ولا يحتاج إلىٰ زيادة، أو يكتفي بكونها أظهر من النصّ، حتّىٰ يكون ذا قوة [قوية][2] فيخوض فيها ويباحث.

فقد كانوا عليهم السلام يمنعون بعضاً، ويأمرون آخر بالخصام ـ وردّ أهل الملل وغيرهم ـ كهشام بن الحكم وابن سالم وعلي بن حكيم وغيرهم، كما يظهر لمن تتبع كتب الرجال[3] والحديث[4].

فقام الحق بنفي الجبر، واضمحلت شبههم. نسأل الله أن يجعلها ذخراً ليوم المعاد، ولا شكّ أنّ كلمة الذين كفروا السفلىٰ، وكلمة الله هي العليا، فذرهم وما يفترون، وسيجزيهم وصفهم.

وأمّا مذهب المعتزلة[5] ـ إلّا بعض شاذّ منهم فقال بالجبر، وهم أهل التفويض، وليسوا أهل العدل ـ فليس قولهم والإمامية واحداً، كما تبرّأ الله منهم ورسوله صلى الله عليه وآله، وهؤلاء زعموا

---

(١) انظر: باب في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة، السابق في هذا المجلد.

(٢) في الأصل: «قوّته».

(٣) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٦١٠، الرقم: ٥٧٨؛ ص٦٣٨، الرقم: ٦٥٠؛ ص٧٤٦، الرقم ٨٤٤.

(٤) «الكافي» ج ١، ص٨٧، ح ٢؛ ص١٧٣، ح ٤. وانظر الباب الآتي آخر هذا المجلد: الهداية أنها من الله عزّ وجلّ، المبحث الثاني.

(٥) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص٢٢٣، ٢٧٤.

أنه يكون في ملكه ما لا يريد، ولا يصحّ: (ما شاء [الله] كان، وما لم يشأ لم يكن)[١].

بل الله أوجد [العباد][٢] وأقدرهم علىٰ تلك الأفعال، بأن جعل فيهم الآلة والصحّة، وفوّض إليهم الاختيار فيها، فهم مستقلون بإيجادها علىٰ وفق مشيئتهم وقدرتهم.

فليس لله، بعد خلق الآلة والصحة في أفعالهم، إلّا الأمر والنهي القوليين، اللذين لا دخل لهما في الفعل، وأراد الطاعة إرادة قولٍ خاصةً، [وكره][٣] المعاصي بنهي قولي خاص، بل يقع بمشيئة العبد، وكذا الباقي.

فلو شاء الله الطاعة من زيد مثلاً، وهو مريد المعصية، وقعت المعصية ولم تقع الطاعة، ولو شاء العكس ـ والعياذ بالله ـ وقع مراد العبد، ولا وجوب سابق أصلاً، بل دائر مدار مشيئة العبد، وإرادته الحادثة منه.

فمذهبهم في صدور الفعل من العبد شبيه بمذهب بعض الطبيعيين والأطباء، لجعلهم فعله مزاجه وطبيعته، فما أشبههم بالدهرية.

ونقول أيضاً: القضاء والقدر والكتاب، ومثل قوله: (جفَّ القلم)[٤]، وما دلّ علىٰ كتابة الرزق والأجل ـ وغيرهما ـ بعد النفخ في الرحم[٥]، وغير ذلك [...]. وهذا معنىٰ التفويض الذي في مقابله الجبر، والتقابل ظاهر.

وهم القدرية أيضاً، إلّا أنّ القدرية تطلق علىٰ الجبرية أيضاً، وستسمعها من النص.

إلّا أنّ التفويض قد يطلق لا في مقابلة الجبر، بل علىٰ معنىً آخر، وهو أنّ الله فوّض أمر الخلق والرزق إلىٰ الحجّة، وهم نوع منه، وهم فرق أيضاً.

وقد يطلق علىٰ تفويض الدين لعبدٍ من عبيده.

وما يبطل به التفويض المقابل للجبر يبطل باقي معانيه؛ لدخولها وعموم الدليل لها.

وأصل الاعتزال من واصل بن عطاء تلميذ [الحسن البصري][٦]، وأثبت المنزلة بين الإيمان والكفر، وهو فاعل الكبيرة، واعتزل في المسجد يقررها، فقيل: اعتزل واصل، ثمَّ سمّوا معتزلة[٧].

---

(١) «مكارم الأخلاق» ج٢، ص٢٩٣، ح٢٦٥١؛ «بحار الأنوار» ج٩١، ص١٩٤، والزيادة من المصدر.

(٢) في الأصل: «العبد».

(٣) في الأصل: «ذكره».

(٤) «التوحيد» ص٣٤٣، ح١٣.

(٥) «الكافي» ج٦، ص١٣، ح٣؛ ص١٦، ح٦.

(٦) في الأصل: «أبي الحسن الأشعري».

(٧) انظر: «الملل والنحل» ج١، ص٥٩، ٦٢.

وخالف الأشعري في مسائل كثيرة، منها: مسألة الأفعال، لما رأىٰ ما يلزم أستاذه من المفاسد الموجبة لبطلان الثواب والعقاب، وجميع الشرائع والتكاليف.

فأثبتوا استقلال العبد، ظنّاً منهم أنّ القول بالتفويض يُظهر فائدة التكاليف بالأمر والنهي، وفائدة الوعد والوعيد في الدنيا، والثواب والعقاب له علىٰ عمله، ولا يلزم فعل الله القبيح ولا إرادته، كما هو اللازم من قول الجبرية، كما سمعت.

هذا تقرير مذهبهم، وهو باطل عقلاً ونقلاً، وما ظنّ الفرار منه واقع منه.

أمّا عقلاً: فيلزم أنّ ما أراده الله لا يكون، وما لم يرده كائن، فيكون لله شريك مضادّ، وهذا كفر صريح، بل كيف يضادّ المخلوقُ الخالقَ ويمانعه مشيئة وإرادة؟ بل يلزم فساد الملكوت الذي هو كالروح من الملك، مثلاً: إذا أراد الصلاة من زيد، فكانت صورتها في الملك، فإذا لم يصلِّ انمحت لعدم المادّة، وهو بغيرها لا ظهور لها، فيحصل نقص في الملكوت.

وأيضاً، لو قيل باستغناء الممكن حينئذ، للزم القول باستغناء بعض الممكنات أو جميعها عن الواجب تعالىٰ، فهل هذا إلّا أخسّ من قول الثنوية؟

وأيضاً، الدعاء والحثّ عليه والترغيب والترهيب عبث، لأنه خلقهم وفوّض لهم، فما فائدة هذا الترغيب؟

وكذا الاستعاذة من موجبات الغواية والضلالة، لعدم استناد إرادة العبد ومشيئته إلىٰ شيء آخر، وللتفويض.

بل يلزم أن نقول: لو فوّض لهم لزم الرضا بكلّ ما يفعلونه، فلِمَ يحجزهم بالأوامر والنواهي ـ ولو قولاً، علىٰ زعمك ـ وما فائدة العقاب؟ بل يلزم أن يثيب الكلّ، إذ الكلّ برضاه حيث فوّض. فما فائدة العقاب، وحجزهم والتبيين منه، بل التفويض يلزمه الإهمال، فتبطل الشرائع، فما فرّوا منه وقعوا فيه.

وأيضاً، إنّما يفوّض العاجز، أو مَن لا يحيط علماً، وكلاهما منفيان عنه، وقد التزموا أنّ القدرة[1] قبل الفعل والتركيب، وهم مستطيعون، ويقع سواءً تعلّق بمنافيه مشيئة الله أو لم تتعلّق.

---

(١) انظر: «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص١٤٢.

والعجب من الحكم بذلك، مع أنّ الممكن بطبعه وحقيقته مفتقر للواجب، إلىٰ غير ذلك من الوجوه.

وأمّا نقلاً: فالروايات الدالّة علىٰ أنّه لا يقع شيء إلّا [بمشيئته][1] وأنّ مَن زعم خلافه فهو كافر ومشرك، كما ستسمعه[2]، وفي التوحيد[3] أيضاً.

وكقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ ﴾[4] ﴿ مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ ﴾ الآية[5] ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾[6] ﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ ﴾[7] ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[8] ﴿ مَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا ﴾[9] ﴿ وَمَا مِن غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾[10] ﴿ أَلَا يَعلَمُ مَن خَلَقَ ﴾[11] ﴿ وَمَا رَمَيتَ إِذ رَمَيتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾[12] ﴿ وَرَبُّكَ يَخلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَختَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الخِيَرَةُ ﴾[13]، ﴿ أَم حَسِبَ الَّذِينَ يَعمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَن يَسبِقُونَا سَاءَ مَا يَحكُمُونَ ﴾[14].

وقال الصادق عليه السلام: (مَن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوّة الله فقد كذب علىٰ الله، ومَن كذب علىٰ الله أدخله الله النار)[15].

وفي كتاب الشيخ حسن بن سليمان الحلي، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: (إنّ أرواح القدرية تعرض علىٰ النار غدواً وعشياً، حتّىٰ تقوم الساعة، فإذا قامت الساعة عذّبوا مع أهل النار بأنواع العذاب، فيقولون: يا ربّنا عذّبتنا خاصّة وتعذّبنا عامّة، فيردّ عليهم: ﴿ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ * إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[16])[17].

---

(١) في الأصل: «بمشيئة».

(٢) انظر: ح٦ من هذا الباب، وفيه: (ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه)...

(٣) «التوحيد» ص٣٥٤، ح٢؛ ص٣٥٩، ح٢، نحوه.

(٤) «الانسان» الآية: ٣٠؛ «التكوير» الآية: ٢٩.

(٥) «الحديد» الآية: ٢٢.

(٦) «الرعد» الآية: ٣٨.

(٧) «المجادلة» الآية: ٢٢.

(٨) «القمر» الآية: ٤٩.

(٩) «هود» الآية: ٥٦.

(١٠) «النمل» الآية: ٧٥.

(١١) «الملك» الآية: ١٤.

(١٢) «الأنفال» الآية: ١٧.

(١٣) «القصص» الآية: ٦٨.

(١٤) «العنكبوت» الآية: ٤.

(١٥) «الكافي» ج١، ص١٥٨، ح٦، صححناه علىٰ المصدر.

(١٦) «القمر» الآية: ٤٨ - ٤٩.

(١٧) «مختصر بصائر الدرجات» ص١٣٤ - ١٣٥.

وفي الاحتجاج، نقلاً عن علي بن محمد [الهادي عليه السلام] في رسالته إلىٰ أهل الأهواز، في بيان الجبر والقدر والمنزلة، إلىٰ أن قال ـ بعد إبطال الجبر، وسمعت كلامه ـ: (فأمّا التفويض الذي أبطله الصادق عليه السلام، وخطّأ من قال به، فهو قول القائل: إنّ الله عزّ وجلّ فوّض للعباد اختيار أمره ونهيه، وأهملهم.

وفي هذا كلام دقيق، لم يذهب إلىٰ غوره ودقّته إلّا الأئمة المهدية عليهم السلام، فإنّهم قالوا: لو فوّض الله أمره إليهم علىٰ جهة الإهمال لكان لازماً له رضاء ما اختاروه، واستوجبوا به منه الثواب، ولم يكن عليهم فيه عقاب لأجل الإهمال.

وتنصرف هذه المقالة علىٰ معنيين: إمّا أنّ العباد تظاهروا عليه، فألزموه قبول اختيارهم بآرائهم ضرورةً كره ذلك أم أحبّ، فقد لزمه الوهن.

أو يكون ـ جلّ وتقدّس ـ عجز عن تعبّدهم بالأمر والنهي عن إرادته، ففوّض أمره ونهيه إليهم، وأجراهما علىٰ محبتهم؛ إذ عجز عن تعبّدهم بالأمر والنهي عن إرادته، فجعل الاختيار إليهم في الكفر والإيمان.

ومثل ذلك مثل رجل ملك عبداً ابتاعه ليخدمه، ويعرف له فضل ولايته، ويقف عند أمره ونهيه، وادّعىٰ مالك العبد أنّه مالك قادر عزيز حكيم، فأمر عبده ونهاه، ووعده علىٰ اتّباع أمره الثواب، وعلىٰ خلافه العقاب، فخالف إرادة مولاه واتّبع إرادته. وبعثه في بعض حوائجه وفيما الحاجة له، فصار العبد بغير تلك الحاجة، خلافاً علىٰ مولاه، فلمّا رجع لمولاه نظر إلىٰ ما آتاه، فإذا هو خلاف ما أمره، فقال العبد: اتّكلت علىٰ تفويضك الأمر إليّ فاتّبعت هواي وإرادتي، لأنّ المفوّض إليه غير محظور عليه؛ لاستحالة اجتماع التفويض والتحظير.

ثم قال عليه السلام: (فمن زعم أنّ الله فوّض قبول أمره ونهيه إلىٰ عباده، فقد أثبت عليه العجز، وأوجب عليه قبول كلّ ما عملوا من خيرٍ أو شرٍ، وأبطل أمر الله ونهيه).

ثم قال عليه السلام: (إنّ الله خلق الخلق بقدرته، وملّكهم استطاعة ما تعبّدهم به من الأمر والنهي، وقَبِلَ منهم اتّباع أمره ونهيه، ورضي بذلك لهم، ونهاهم عن معصيته، وذمّ من عصاه وعاقبه عليها، ولله الخيرة في الأمر والنهي، يختار ما يريد، ويأمر به، وينهىٰ عمّا يكره، ويثيب ويعاقب بالاستطاعة التي ملّكها عباده؛ لاتّباع أمره واجتناب معاصيه، لأنّه العدل ومنه النصفة والحكومة، بالغ الحجة بالإعذار والإنذار، وإليه الصفوة، يصطفي مَن يشاء من عباده، اصطفىٰ محمداً صلى الله عليه وآله وبعثه بالرسالة إلىٰ خلقه.

ولو فوّض اختيار أموره لعباده لأجاز لقريش اختيار أمية بن أبي الصلت وأبي مسعود

الثقفي، إذ كانا عندهم أفضل من محمد ﷺ، لمّا قالوا: ﴿ لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾[1]، يعنونهما بذلك.

فهذا هو القول بين القولين، ليس بجبرٍ ولا تفويض، بذلك أخبر أمير المؤمنين عليه السلام حين سأله عباية بن ربعي الأسدي عن الاستطاعة، فقال أمير المؤمنين: تملكها من دون الله، أو مع الله ؟ فسكت عباية بن ربعي.

فقال له: قل يا عباية. قال له: وما أقول يا أمير المؤمنين ؟ قال: إن قلت تملكها مع الله قتلتك، وإن قلت تملكها من دون الله قتلتك، قال: وما أقول يا أمير المؤمنين ؟ قال: تقول تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإنّ ملّككها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك، والمالك لما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة، حيث يقولون: لا حول ولا قوّة إلّا بالله العلي العظيم.

قال الرجل: وما تأويلها يا أمير المؤمنين ؟ قال: لا حول لنا عن معاصي الله، إلّا بعصمة الله، ولا قوّة لنا علىٰ طاعة الله إلّا بعون الله. قال: فوثب الرجل فقبّل يديه ورجليه)[2].

واسمع من النص: (ولم يُعص مغلوباً ... ولم يملّك مفوّضاً، [هو المالك لما ملّكهم، والقادر علىٰ ما أقدرهم][3])[4].

استدل المفوّض بوجوه:

منها: لو كان خالقاً للشرّ لزم الجبر.

قلنا: أولاً: هنا منزلة ما بين السماء والأرض، وستعرف الخلاف فيها وتحقّقها.

وثانياً: الخالقية تقع ذاتاً وعرضاً، فلمّا كان خلقه مثل إبليس للطاعة، وبعد خلق العقل، ولمّا كان جامعاً، قيل: إنّه عرضاً، ودخلت المعصية في الوجود عرضاً، والمشيئة لا تستلزم الجبر، مع أنها تنقسم إلىٰ قسمين.

فنقول: شاء أن يقع الفعل باختيارهم، فلا تفويض ولا جبر، هذا والمشيئة العرضية لا

---

(١) «الزخرف» الآية: ٣١.

(٢) «الاحتجاج» ج٢، ص٤٩١ - ٤٩٤، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) ليست في المصدر.

(٤) انظر: ح١ من هذا الباب. والزيادة وردت في «التوحيد» ص٣٦١، ح٧، بعد قوله عليه السلام: (لم يُعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه)..

تنافي العقاب، للزومه باعتبار الماهية، والمشيئة تكافؤه في تحققه.

ومنها[١]: أنّ اللطف الناجع الذي يحصل به غرض التكليف واجب على الله، وإلّا لزم نقض غرضه من التكليف، ونقض الغرض قبيح [في] نفسه، فيمتنع على الله، والله لو فعل اللطف مع العاصي لأطاع، لكنّه لم يفعله لعدم طاعته، فلم يكن في مقدوره، وإلّا لفعله.

قلنا: قد فعل اللطف معه كالمطيع، بالتمكّن والاختيار والبعثة والتعريف، وأراد من الكلّ الطاعة اختياراً، [فأطاع][٢] بعضٌ اختياراً، وعصىٰ آخر ولم [يعمل][٣] بمقتضىٰ الألطاف، قال تعالىٰ: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾[٤].

ولم [ترد لطائف تبلغ][٥] الإلجاء، وإلّا لزم الجبر وعدم الطاعة، ولو كان كذلك كان للعاصي الحجّة، حيث لم يعمل معه ذلك، والحجّة البالغة لله، وإلّا ارتفع تكليف الكافر بالإيمان حال كفره؛ لعدم الألطاف حينئذٍ، وجميع ذلك باطل. ويلزم عجز الله تعالىٰ، والله لا يعجزه شيء.

وحينئذٍ يلزمهم وقوع ما شاء إبليس، وعدم وقوع ما شاء الله، فأزادوا على الشرك جبراً.

ونقول أيضاً: الوجوب عليه إنّما هو بما شاء [وأحبّ][٦] واقتضته الحكمة، فيقدر علىٰ خلافه، وإن لم يقع أصلاً، بل يبقىٰ في الإمكان، [و] لا يخرج إلىٰ الكون أبداً. وإذا كان الوجوب عليه بهذا المعنىٰ، لا يصحّ إن أوقعه ببعض دون آخر، وهذا ما هو بحسب القابلية وأسباب القبول، وما هو بحسب العمل يتوقّف عليه، ويختلف فيه الإثبات، فلا إشكال.

ومنها: أنّه صدر عنه اللطف الناجع بالنسبة لبعض، فإخلاء بعض عنه، مع قدرته عليه، منافٍ للعدل، فهو لم يقدر عليه، فإذن مفوّض لهم.

وجوابه ظاهر ممّا سبق، إذ اللطف لا يبلغ الإلجاء؛ لمنافاته الغرض، وقد فعل. هذا، وغير خفي تناقضها، فإنّه إذا سلّم صدور اللطف الناجع منها بالنسبة لبعض، مع غنائه وعدم قهر له وغالب علىٰ أمره، فإخلاء آخر كذلك غير منافٍ للفعل، وغير [دالّ][٧] علىٰ العجز، وإلّا لم يكن الأوّل كذلك.

---

(١) انظر: «حاشية عدة الأصول» مخطوط، الورقة: ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) في الأصل: «فأراد».

(٣) في الأصل: «يعلم».

(٤) «فصلت» الآية: ١٧.

(٥) في الأصل: «تزد لطائف تبليغ».

(٦) في الأصل: «واجب».

(٧) في الأصل: «ذلك».

أمّا جواب ملّا خليل في حاشية العدة[١] عن هذا بمنع منافاته للعدل، نعم يحتاج إلىٰ سر ومخصّص، وسر قدرة الله وقضائه ممّا استأثر به، والاستكشاف عنه قبيح ومنهي عنه، فساقط، بل تصريح بعدم عدله، وإظهار للحجّة للكافر علىٰ الله.

قلنا: أولاً: لا يستلزم التفويض المطلق.

وثانياً: إنّ مشيئتها عرضاً من جهة صلوح الآلة لها، وكانت مشاءة لتتميم مشيئة الخير، وليست مشيئة حتم، بل اختيار، ولا ذاتية، بل عرضية. والأشياء باعتبار استنادها إلىٰ الجود المطلق؛ إمّا خير محض، أو باعتبار النظام الإجمالي، كما يلزمه الشر باعتبار سوء استعداده وفقده لبعض كماله، فلا جبر ولا مشيئة قبح، وصحّ: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)[٢].

واستدلوا[٣] بقوله تعالىٰ: ﴿ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾[٤] و﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[٥] ﴿ وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾[٦] ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ ﴾[٧] ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[٨].

قلنا: نسبة الفعل إلىٰ المخلوق دال علىٰ أنّه خالق مثلاً وله فعل، أمّا أنّه بغير مشيئته وإرادته ـ كما سبق ـ فلا، مع معارضتها بآيات عموماً وخصوصاً، كقوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلَا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾[٩] ﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ ﴾[١٠].

مع أنّ في هذه الآية: ﴿ مِنْ فَضْلِهِ ﴾[١١]، وآية عيسىٰ عليه السلام في خلقه الطير من الطين ﴿ بِإِذْنِي ﴾[١٢].

ولو أراد ـ من: ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ﴾ الآية ـ التفويض، ما نهىٰ عن الشرك وأنواع المعاصي، بل المراد: مَن شاء فليفعل، فإنّه يُخلّىٰ واختياره، وإن عصىٰ لم يكن بغلبة ولا

---

(١) «حاشية عدّة الأصول» مخطوط، الورقة: ١٤٣.

(٢) «مكارم الأخلاق» ج ٢، ص ٢٩٣، ح ٢٦٥١؛ «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ١٩٤.

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢٣، ص ٧٥؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٥٧.

(٤) «الجمعة» الآية: ١١.

(٥) «المؤمنون» الآية: ١٤.

(٦) «التوبة» الآية: ٧٤.

(٧) «الأحزاب» الآية: ٣٧.

(٨) «الكهف» الآية: ٢٩.

(٩) «الأعراف» الآية: ١٨٨.

(١٠) «البقرة» الآية: ١٢٨.

(١١) «التوبة» الآية: ٧٤.

(١٢) «المائدة» الآية: ١١٠.

إهمالٍ، وغير مشيئة محبة وقضاء ورضاء، أو مشيئته قضاء واختيار بغير رضاء، كما سبق في باب المشيئة.

وقالت المفوّضة أيضاً[١]: إنّ قدرة [العباد][٢] علىٰ الفعل والترك قبل الفعل، فهم مستقلّون [...] حالته، نصّاً وقرآناً، وستسمع من النص أيضاً في باب الاستطاعة[٣]، إذ هي لا تكمل إلّا بعد رفع الموانع وحضور الوقت، إذ الاستطاعة مركّبة، فقبل الفعل [لا][٤] استطاعة، لعدم القطع ببقاء الرجل مستجمعاً للتكليف إلىٰ حضوره وعدم الإرادة.

ومعلوم أنّه لا استطاعة علىٰ ما لم يكن، فاستطاعة السفر للحجّ معه كونه مخلّىٰ السرب، صحيح الجسد، والاستطاعة لنفس الحج إذا وصل مستجمعاً. نعم، قبلُ مستطيع للترك.

وستسمع في باب الاستطاعةِ الجمعَ بين ما دلّ علىٰ أنّ الاستطاعة مع الفعل، وبين ما دلّ علىٰ أنّها قبله، كما ورد في التوحيد[٥].

ولا يلزم كون الاستطاعة معه الجبر، كما ستعرف معناها؛ لأنّها ترجع إلىٰ صحّة التمكّن ورفع الموانع الخارجة، والإذن له في الفعل، فما قبلُ بحسب الإمكان والقابلية، وعليها مدار المتكلّمين، وما معه استطاعة فعلية، ولا نقض، فافهم، وستسمع زيادة في بابها إن شاء الله تعالىٰ.

وللمفوّضة هنا شُبَهٌ:

منها: لو لم تكن [القدرة] قبل وقت الفعل، لم يكن الكافر الذي استمر علىٰ الكفر إلىٰ آخر عمره مكلفاً بالايمان، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنّه حينئذ لا يكون الايمان مقدوراً له، والتكليف بغير المقدور غير واقع، لقوله تعالىٰ: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا﴾[٦].

ومنها: أنّ القدرة وكونها مع الفعل متنافيان، لأنّها يلزمها كونها محتاجاً إليها، لأجل أن

---

(١) انظر: «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص١٤٢ – ١٤٤.

(٢) في الأصل: «الله».

(٣) انظر: الباب اللاحق في هذا المجلد.

(٤) في الأصل: «الا».

(٥) «التوحيد» ص٣٤٥، ح٢؛ ص٣٥٠، ح١٢؛ ص٣٥٢، ح١٩ – ٢١.

(٦) «البقرة» الآية: ٢٨٦.

يدخل الفعل من العدم إلىٰ الوجود، وكونه معها يلزمه أن يستغنىٰ عنها، إذ الفعل يلزم حدوث قدرة الله، ضرورة حدوث الأوقات، والتالي باطل.

ومنها: لولا الاستقلال لبطل المدح والذمّ والثواب والعقاب، وإلّا لم يكن الله عادلاً[1].

ومنها[2]: استدلالهم علىٰ تقدّمها علىٰ وقت الفعل بقوله تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[3] فالقدرة مقدّمة.

ومنها: الاستطاعة شرط، والشرط قبل المشروط.

الجواب عن الأول: أنّ فيه قوة الاستعداد والاختيار والآلة الصالحة، وهو كافٍ في صحة التكليف.

وأيضاً القدرة المطلقة لها حصص، فإذا عزم علىٰ فعل حصل حصّة منها لذلك الفعل معه لذلك الترك، وهذه المطلقة كافية في توجّه التكليف.

استحالته: أنّه لا يصلح أن يقال: إنّ زيداً في الحال قادر علىٰ |الفعل| في ثاني الحال، نعم، يصدق عليه في ثانيه، إن بقي لذلك.

نعم، يثبت القدرة علىٰ الفعل مع عدمه في الحال |أنه| قادر علىٰ الفعل في الحال بمعنىٰ أعمّ، من حيث إنّ القدرة تتعلّق بالفعل والترك، وهو غير ضائر ولا ينفعهم[4].

أمّا الأشاعرة فيجوز عندهم؛ لتجويز تكليف ما لا يطاق، ولا يخفىٰ بطلانه.

وعن الثاني: أنّ المعيّة التي توهّم منها الاستغناء، لو كانت موجودة استقلالية والفعل كذلك، فيكون معية للفعل وهو معه.

وعن الثالث: أنّ الكلام في استطاعة العبد الحادثة الزائدة علىٰ ذاته، لا قدرة الواجب الذي ذاته قدرته.

---

(١) انظر: «حاشية عدّة الأصول» مخطوط، الورقة: ١٤١ – ١٤٢.

(٢) انظر: «التفسير الكبير» ج٨، ص١٣٤. (٣) «آل عمران» الآية: ٩٧.

(٤) قرّر الفاضلُ ملّا خليل القزويني جوابَ الشبهة الأُولىٰ هكذا: «إنه لا يثبت تحقق القدرة علىٰ الفعل قبل وقت الفعل، بمعنىٰ أن يكون ـ مثلاً ـ زيدٌ في الحال قادراً علىٰ الفعل في ثاني الحال، بل إنما يثبت تحقق القدرة علىٰ الفعل مع انتفاء الفعل، بمعنىٰ أعمّ من أن يكون ـ مثلاً ـ زيد في الحال قادراً علىٰ الفعل في الحال مع تركه إيّاه فيه، أو علىٰ الفعل في ثاني الحال مع تركه إيّاه فيه». انظر: «حاشية عدّة الأصول» مخطوط، الورقة: ١٤١.

نعم، هذا يرد علىٰ الأشاعرة، ويلزمهم تقدّم إمكان، مع أنّه ليس بين الله في خلقه فصل ولا وصل، فتفطّن.

وعن الرابع: ذلك حاصل ولازم بمجرد الآلة والاختيار، ويكفي في الثبوت لثبوت أصل القدرة، وإنّما يلزم خلاف العدل لو علمته لم يكن فيه إمكان الصدور المطلق، ولم يجعل له الاستطاعة كالآلة وسائر أجزائها، كالقدرة، ومن أين يلزم إذا جعل فيه الاستطاعة للخير وعمل بها الشرّ؟ فهو عند إرادته فعلاً يستطيع ويمكن فيها، وإن غيّر أثيب، وإلّا فلا.

والجواب عن الثالث ظاهر من الثاني، مع أنّ القبلية الطبعية كافية، وهي غير نافعةٍ لهم.

وعن الآية: أنّها غير نافعةٍ لهم، إذ نقول: إنّ الاستطاعة مركّبة من أشياء، ولا تكمل إلّا مع الفعل، ولا تحصل إلّا معه، والتعليق عليها غير نافع، مع أنّك قد عرفت أنّه يكفي في توجّه الخطاب الاختيار والاستعداد المطلق الصالح للفعل، والتركيب ذو الحصص الغير المتناهية.

أو الاستطاعة في الآية [تقدّم][1] المطلق أو المقارنة [للمقدّمات][2].

أو معنىٰ الاستطاعة في الآية غير استطاعة البدن، كما رواه الكليني[3] في باب استطاعة الحجّ، وستسمع الرواية في [باب][4] الاستطاعة. وعرفت الفرق بين الاستطاعة السابقة والمقارنة الفعلية، وبه تندفع الشكوك.

فبطل قولهم: إنّ القدرة قبل الفعل مطلقاً، وإنّ مقدور العباد ليس بحيث إن شاء الله وقع، وإن لم يشأ لم يقع، بل يقع ما شاء إبليس، ولم يقع ما شاء الله. فأيُّ غلبة أعظم من ذلك؟! فهم راموا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه عن سلطانه، كما روي في التوحيد[5]، وستسمعه.

وفي الكافي، في باب أصول الكفر وأركانه، مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: خمسة لعنتهم، وكلّ نبي مجاب: الزائد في كتاب الله، والتارك لسنّتي، والمكذّب بقدر الله، والمستحل من عترتي ما حرّم الله، والمستأثر بالفيء المستحلّ له)[6].

وستسمع ما يثبت كفرهم، وأنّها تطلق علىٰ الجبرية، وإن كان كفرهم ثابتاً ممّا سمعت.

---

(١) في الأصل: «لعدم».

(٢) في الأصل: «المقدمات».

(٣) «الكافي» ج ٤، ص ٢٦٨، ح ٥.

(٤) في الأصل: «آيات».

(٥) «التوحيد» ص ٣٨٢، ح ٢٩، وفيه: (إن القدرية مجوس هذه الأمة، وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه).

(٦) «الكافي» ج ٢، ص ٢٩٣، ح ١٤، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: لعلك تقول: إنّ كلّاً من استقلال العبد في قدرته ـ أي قادرٌ في الحال على الفعل في ثاني الحال ـ ووقوع الفعل والترك من العبد بدون مشيئة الله تعالىٰ، مخرجٌ لله عن سلطانه، [أن] لو كان الله عاجزاً عن سلب القدرة عن الكافر، أو تكون الوسيلة إلىٰ إيمان الكافر باختياره ممكنة في نفسها، ولم يقدر الله عليها، إذ استحالة الصدور إنّما تكون عجزاً مع إمكان الصادر، أمّا مع استحالته في نفسه فلا، والوسيلة هنا مستحيلة لذاتها، فلذا يلزمهم القول: بأنّ الله لا يقدر علىٰ سلب القدرة عن الكافر، وإلّا لسلبها.

ومن أقوالهم بوجوب كلّ لطفٍ، وإلّا لم يكن عدلاً، فعدم إيمانهم دليل علىٰ عدم فعل اللطف بهم، وعدم فعله لعدم قدرته، وإلّا لفعل، ويدلّ [عليه][1] تصريحهم بأنّه يكون ما شاء [العبد][2]، ولم يكن ما شاء الله[3]، وعرفت بطلانه، وأنّ القول بوجوب اللطف لا يدلّ عليه، إذ ليس هو وجوباً حتمياً، بل إنّما اقتضته الحكمة وأنّه واجب فيها، وقد اقتضت أن يكون الناس مختارين، وما يشار له ممّا يتوقف علىٰ العمل بالقبول.

وروىٰ المصنّف في باب ما أمر النبي ﷺ بالنصيحة لأئمة المسلمين ولزوم جماعاتهم، في حديث طويل، وفيه: «أو قدري يقول: لا يكون ما شاء الله عزّ وجلّ» ـ فيلزم المغلوبية لوقوع مراد إبليس ووسيلته، وعدم وقوع مشيئة الله ووسيلته، إذ لو شاء لتحققه، [فيوم فعدمه للعدم]، فلزمت المغلوبية ـ «ويكون ما شاء إبليس»[4]... إلىٰ آخره.

فلا يخفىٰ حينئذٍ التصريح، فالقول بأنّ بعض أنواع [الوسائل][5] مستحيلة ذاتاً، هذيان خالص، إلّا أن يراد جبراً، وهو لم يطلبه.

{ أقول: } من قولهم السابق يكفي في تحقّق المغلوبية، أو نقول: استحالتها ذاتاً للمغلوبية، مع أنّ الوسيلة في نفسها لو استحالت ما تحقّقت أصلاً، وهي متحقّقة في المؤمن.

ثمّ وفي نفس الأمر يؤول كلامه إلىٰ أنّ الله لمّا لم [يجبر][6] خلقه لزم عدم قدرته؛ لأنّهم يريدون أنّ اللطف يبلغ الإلجاء، وحيث لا إسلام فلا لطف، فهو العجز، إذ لو أُريد به مع عدم بلوغ الإلجاء ولا انتفاء التكليف، لم يلزم شيء من ذلك.

---

(١) في الأصل: «عليهم».
(٢) في الأصل: «الله».
(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٧٤، ٢٧٧.
(٤) «الكافي» ج ١، ص ٤٠٤، ح ٢.
(٥) في الأصل: «الرسائل».
(٦) في الأصل: «يجر».

فإذن القول بأنّ الله لا يقدر عليه إخراج لله عن سلطانه، بل لو شاء الله جبراً ﴿ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعاً ﴾[1] بل لو شاء الاختيار. و(لم يُطَع بإكراهٍ)، لغناه عن الجبر الذي هو الظلم، (وإنّما يحتاج إلىٰ الظلم الضعيف) كما في دعاء العيد[2] لزين العابدين عليه السلام، (ولم يُعصَ بغلبة)، بل (هو المالك لما ملّكهم)[3]، وإنّما يعجل من يخاف الفوت ﴿ أم حَسِبَ الَّذِينَ يَعمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَن يَسبِقُونَا ﴾[4].

فانصرح لك الأمر بالبرهان والنصّ علىٰ بطلان الجبر والتفويض، اللذين هما في طرفي الإفراط والتفريط، وبطلت شبههم، وستسمع بيان الواسطة التي هي الصراط المستقيم، فترصّد [ذلك][5] إن شاء الله.

فائدة فيها تنبيهان:

{ التنبيه الأول : } قد جمع الطوسي[6] في بعض كتبه، وابن أبي جمهور في المجلي[7]، والكاشاني[8] والملّا الشيرازي[9]، وبعض المعاصرين، واقتفاهم جماعة وصالحين ـ الجبري والقدري ـ بما حاصله: أنّ الأسباب منتهية إلىٰ الأسباب الخارجة الواجبية، فالأشعري نظر إلىٰ الأسباب البعيدة، وأعرض عن القريبة، والمعتزلي بالعكس، فكلّ [منهما][10] مصيب من وجهٍ.

ولعمري أنّه صلح من غير تراضي الخصمين، وبغير اعتقادهما، ولو نظرنا إلىٰ ظاهر اللفظ وأعرضنا عن المعتقد، لشاع [تصحيح][11] كثير من الأقوال الفاسدة، إذا الوجوه التأويلية واسعة، والألفاظ محتملة لوجوه حقيقية ومجازية، إذ ليس من الصواب في شيءٍ، إذ الأشعري لم يثبت لغير الله | قدرة |، قصاراه أثبت قدرة غير مؤثرة، وعرفت ما فيها، فلا سبب قريب أصلاً.

---

(١) «يونس» الآية: ٩٩.

(٢) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ٢٣٤، دعاؤه يوم الأضحىٰ ويوم الجمعة.

(٣) «التوحيد» ص ٣٦١، ح ٧.

(٤) «العنكبوت» الآية: ٤.

(٥) في الأصل: «لك».

(٦) انظر: «تلخيص المحصل» ص ١٧٠.

(٧) «المجلي» طبعة حجرية، ص ٢١٩.

(٨) «قرّة العيون» ص ٣٧٩، ٣٨٧.

(٩) «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ٣٧١ – ٣٧٧.

(١٠) في الأصل: «منها».

(١١) في الأصل: «بصحيح».

وكذا القدري لا يثبت سبباً بعيداً مؤثراً، بل عنده العبد مستقل، يكون ما شاء العبد، ولا يكون ما شاء الله، والقدرة والاستطاعة في الحال علىٰ الفعل في ثانيه متحقّقة بلا سببين.

فهما مضلّان في طرفين، والواسطة خالية منهما، وإن لم يكن خلوّاً حقيقياً، كما ستعرفها، بل هي الخالية من الغلوّ والتقصير.

وهذا صلحٌ من غير تراضي الخصمين، وجمع الاختيار للقولين، فلا يصح.

{التنبيه الثاني:} قد عرفت بطلان التفويض عقلاً ونقلاً بجميع معانيه، فما تقول فيما دلّ علىٰ أنّ الرسول ﷺ مفوَّض له؟!

فروىٰ المصنّف، في باب التفويض إلىٰ الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام، مسنداً عن أبي إسحاق النحوي، قال: دخلت علىٰ أبي عبد الله عليه السلام، فسمعته يقول: (إنّ الله عزّ وجلّ أدّب نبيّه ﷺ علىٰ محبّته، فقال: ﴿ وإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[1] ثمّ فوّض إليه فقال عزّ وجلّ: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنهُ فَانتَهُوا ﴾[2]، وقال عزّ وجلّ: ﴿ مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَد أَطَاعَ اللهَ ﴾[3]) قال: ثمّ قال: (وإنّ رسول الله عليه السلام فوّض لعلي)[4].

وفي رواية ابن أشيَم: (يا بن أشيَم، إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلىٰ سليمان بن داود عليه السلام فقال: ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامنُن أَو أَمسِك بِغَيرِ حِسَابٍ ﴾[5] وفوّض إلىٰ نبيّه ﷺ فقال: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنهُ فَانتَهُوا ﴾ فما فوّض لرسوله ﷺ فوّضه إلينا)[6].

وفي صحيح زرارة، قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام يقولان: (إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلىٰ نبيّه ﷺ أمر خلقه؛ لينظر كيف طاعتهم، ثم تلا هذه الآية: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنهُ فَانتَهُوا ﴾)[7].

وكذا الحديث الدال علىٰ أنّ الرسول ﷺ أزاد في الفريضة ركعتين، وفي المغرب، واحدة، وأجاز الله ذلك، وسنّ النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله له ذلك، وكذا فرض الله رمضان، وسنّ ﷺ صوم شعبان، وأجاز الله له، وحرّم الله الخمر

---

(١) «القلم» الآية: ٤.
(٢) «الحشر» الآية: ٧.
(٣) «النساء» الآية: ٨٠.
(٤) «الكافي» ج١، ص٢٦٥، ح١، بتفاوت يسير.
(٥) «ص» الآية: ٣٩.
(٦) «الكافي» ج١، ص٢٦٥، ح٢، بتفاوت.
(٧) «الكافي» ج١ ص٢٦٦، ح٣، صحّحناه علىٰ المصدر.

بعينها، وحرّم [رسول الله] المسكر من كلّ شراب، وأجاز الله ذلك ... الحديث[١].

وفي رواية إسحاق بن عمّار: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ أدّب نبيّهﷺ، فلمّا انتهىٰ به إلىٰ ما أراد، قال له: ﴿ وإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ ففوّض إليه دينه، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنهُ فَانتَهُوا ﴾ وإنّ الله عزّ وجلّ فرض الفرائض ولم يقسم للجدّ شيئاً، وإنّ رسول الله ﷺ أطعمه السدس، فأجاز الله جلّ ذكره له ذلك، وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامنُن أَو أَمسِك بِغَيرِ حِسَابٍ ﴾)[٢].

وفي رواية ابن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (لا والله ما فوّض الله إلىٰ أحدٍ من خلقه، إلّا إلىٰ رسول الله ﷺ وإلىٰ الأئمة عليهم السلام، قال عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّا أَنزَلنَا إِلَيكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِتَحكُمَ بَينَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ ﴾[٣] وهي جارية في الأوصياء عليهم السلام)[٤].

ومثل هذه الأحاديث مروي في البصائر[٥] وغيرها بطرق متعدّدة، وبالجملة: فمضمونها مستفيض، بل متواتر موافق للقرآن، فكيف يقال بإبطال التفويض مطلقاً، حتّىٰ في الأحكام؟

قلنا: التفويض بمعنىٰ ما سبق باطل، سواءً كان في خلق أو رزق أو أحكام أو غير ذلك؛ [لاستلزامه][٦] الأغلبية علىٰ الله وعدم علمه، وحصول الشريك له في بيان الحكم أو غيره.

أمّا التفويض بمعنىٰ جعل المرجع هم، وكذا الحكم، لإطلاع الله لهم علىٰ جميع الأحكام، فليس من هذا الباب؛ لأنّه ما أمر بالرجوع لهم إلّا وهم كما عرفت، وما هم عليه يقتضي أن لا يسبقونه بالقول، ولا ينطقون عن الهوىٰ، فهم الباب والجهة، فلا يلزم أن يعرف وجه الحكمة ظاهراً.

ومعلوم إجازة الله لحكمهﷺ؛ لأنّ حكمه حكم الله واختياره اختياره، ومشيئته مشيئته، فلا يدور في جميع حالاته إلّا علىٰ بارئه، فأين هذا والاستقلال الذي قاله المفوّض؟ فتدبّر.

فمَن قال: إنّ الله فوّض الحكم أو الخلق أو الرزق للنبي ﷺ، أو أحد من أوليائه، فقد أشرك به، وجعل له شركاء خَلَقوا كخلقه، ونسب لله العجز وعدم العلم كما عرفت.

وكذا الإحياء والإماتة. نعم، يُحيون ويميتون بأمر الله وإذنه.

---

(١) «الكافي» ج ١ ص٢٦٦، ح ٤، نقل مضمونه. (٢) «الكافي» ج ١، ص٢٦٧، ح٦.

(٣) «النساء» الآية: ١٠٥. (٤) «الكافي» ج ١، ص٢٦٨، ح٨.

(٥) انظر: «بصائر الدرجات» باب التفويض إلىٰ رسول الله ﷺ.

(٦) في الأصل: «لاستلزام».

ورُوي عن الرضا عليه السلام أنّه قال: (من زعم أنّا أرباب فنحن منه براء، كبراءة عيسىٰ بن مريم عليه السلام من النصارىٰ)[١].

وعن زرارة، قال: قلت للصادق عليه السلام: إنّ رجلاً من ولد عبد الله بن سبأ يقول بالتفويض، قال عليه السلام: (وما التفويض؟) قلت: يقول: إنّ الله عزّ وجلّ خلق محمداً صلى الله عليه وآله وعلياً عليه السلام، ثم فوّض الأمر إليهما، فخلقا ورزقا وأحييا وأماتا، فقال عليه السلام: (كذب عدو الله، إذا رجعت إليه فاقرأ عليه الآية التي في سورة الرعد: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[٢]) فانصرفت إلىٰ الرجل فأخبرته بما قال الصادق عليه السلام، فكأنّما ألقمته حجراً[٣].

إلىٰ غير ذلك من الآيات الدالّة علىٰ نسبة هذه الصفات له تعالىٰ في مقام التمدّح، لكن ﴿مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[٤] ﴿وَلَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ﴾[٥].

وحيث كان مرجع الخلق وتدبيرهم لهم، لما جعلهم الله كذلك، فإذا شاؤوا شاء الله[٦]؛ لأنّ مشيئتهم تبع لمشيئته بمقام الإمامة، وركن ظهوري لمشيئته بمقام.

فمن جهة ظهور الفعل بهم، كصفة التكليف وغيره ـ فهم الباب والسبب والواسطة الكلّية للداخل والخارج ـ قيل: مفوَّض لهم ويريدون.

ولكن [مشيئتهم][٧] تبعٌ في نفس الأمر، فتقع الإجازة وتجري؛ لأنّها منه تعالىٰ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[٨] [فالرمي][٩] تبعٌ الإرادة ظاهراً في مقام النفس، وهو تبع للجانب المقدّس بمقام الغيب، والمشيئتان بمقام المعاني واحدة، وفي مقام الأبواب ركن ظهوري لها. فلا يلزم نقص ولا تبعيّة الخالق في صفةٍ للعبد، وهذا غير خفي علىٰ الفطن.

---

(١) «الاعتقادات» للصدوق، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج٥، ص١٠٠، وفيه: (اللهمّ من زعم أنّنا أرباب فنحن إليك منه براء، ومن زعم أن إلينا الخلق وعلينا الرزق فنحن إليك منه براء، كبراءة عيسىٰ)..

(٢) «الرعد» الآية: ١٦.

(٣) «الاعتقادات» للصدوق، ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج٥، ص١٠٠، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) «الانسان» الآية: ٣٠.

(٥) «الأنبياء» الآية: ٢٧.

(٦) «بحار الأنوار» ج٢٦، ص٧، ح١؛ ص١٤، ح٢، وفيهما: (ونحن إذا شئنا شاء الله).

(٧) في الأصل: «منهم».

(٨) «الأنفال» الآية: ١٧.

(٩) في الأصل: «فالوحي».

وحينئذٍ لا منافاة بين ما دلّ علىٰ التفويض وعلىٰ نفيه، بخلاف غيرهم من الخلق طرّاً، وسيأتي بسط هذه المسألة بأحسن البسط والبيان في المجلّد التاسع[١] إن شاء الله.

أما الشارح محمد صالح في جزء الحجّة، فجعل للتفويض معاني صحيحة:

«*منها:* تفويض أمر الخلق إليه، بمعنىٰ أنّه أوجب عليهم طاعته في كلّ ما يأمر به وينهىٰ عنه، سواء علموا وجه الصحة أم لم يعلموا.

ومنها: تفويض القول بما هو أصلح له أو للخلق، وإن كان الحكم الأصلي خلافه، كما في صورة التقية، وهي أيضاً من حكم الله تعالىٰ.

ومنها: تفويض الأحكام والأفعال بأن يثبت ما رآه حسناً، ويردّ ما رآه قبيحاً، فيجيز الله تعالىٰ لإثباته إيّاه.

ومنها: تفويض الإرادة، بأن يريد شيئاً لحسنه، ولا يريد شيئاً لقبحه، فيجيز الله تعالىٰ إيّاه.

وهذه الأقسام الثلاثة لا تنافي ما ثبت أنّه لا ينطق إلّا عن الوحي؛ لأنّ كل واحدٍ منها ثبت بالوحي، إلّا أنّ الوحي تابع لإرادته، يعني إرادة ذلك، فأوحىٰ إليه، كما أنّه أراد تغيير القبلة وزيادة الركعات في الصلاة وغير ذلك، فأوحىٰ الله تعالىٰ إليه بما أراد. إذا عرفت هذا حصلت لك بصيرة في موارد التفويض في أحاديث هذا الباب»[٢] انتهىٰ.

أقول: أمّا الأول فليس من هذا القبيل، أمّا الثلاثة فترجع لشيءٍ واحدٍ، فإن أبقيت عبارته علىٰ ظاهرها، أشكل الأمر بأن كيف يكون الوحي تابع الإرادة؟ كما أنّه لا ينطق إلّا عن وحي، فكذا همّته وما في ضميره وإرادته، مع أنّ منشأ ظهور الأصلح والحسن والقبح من غيره له. وإن أرجعت إرادته للغير في نفس الأمر، فهي تابعة للوحي غيباً، وفي مقام السرّ، وتلقّيه الحكم بغير ظهور جبرائيل عليه السلام، بل بمقام أعلىٰ منه ومن جبرائيل، [وتلقّيه][٣] للمَلك غيباً، يتلقّاه منه في مقام النفس ويأتيه به ظاهراً.

فتحقّق التفويض والتبعية ظاهرٌ، ولا هي تدلّ علىٰ نقص، وتبعية الجانب القدسي في نفس الأمر، عاد إلىٰ ما قلناه ولا مناص عنه.

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج٨، باب التفويض إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وإلىٰ الأئمة عليهم السلام في أمر الدين.

(٢) «شرح المازندراني» ج٦، ص٤٧، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «ويلقيه».

وهذا وإن كان ممّا يكبر ظاهراً، لكن كونه أفضل الكلّ وبلغ مقام ﴿قَابَ قَوسَينِ أَو أَدنَىٰ﴾ ـ حيث لم يبلغ مَلك مطلقاً، وأوحىٰ له، وأن الملائكة تنزل بالروح، كما قال تعالىٰ[1]، وكون روح القدس خاصّة بهم، وهي دون الملائكة ـ يقتضي ذلك ويصححه، فضلاً عن البرهان، فتفطّن، فإنّه يحتاج إلىٰ زيادة لطفٍ وتصفية فكر، وسيأتي بيان ما في عبارته في الباب المشار له.

هذا، وقصارىٰ ما تدلّ عليه الأحاديث وما ماثلها: أنّ الله فوّض إلىٰ رسول الله ﷺ وآله ﷺ أمر الخلق في الدين وما ماثله، ونفس التفويض يستلزم اشتماله علىٰ جميع البيان والتعريف بجميع أنواعه، وليس في هذا مغايرة لسائر الأحاديث، ولا دلالة علىٰ التفويض [المحظور][2]، وهذا مسلّم، فإنّه لم يفوّض لنبي أو ولي مثلما فوّض لمحمد ﷺ، ولم يكن مرجعاً لجميع المخلوقات مَن كان ـ إلىٰ القيامة ـ غيرهم.

و«فوّض» من «الفيض»، وهو البسط.

الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿كان أمير المؤمنين ﷺ جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفّين، إذ أقبل شيخٌ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا أميرالمؤمنين، أخبرنا عن سيرنا إلىٰ [أهل] الشام، أبقضاء من الله وقدر؟ فقال [له][3] أمير المؤمنين ﷺ: أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلّا بقضاءٍ من الله وقدر، فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: مه يا شيخ! فوالله لقد عظّم الله [لكم][4] الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليه مضطرّين.

---

(١) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يُنَزِّلُ المَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِن أَمرِهِ﴾، «النحل» الآية: ٢.

(٢) في الأصل: «المحصور».

(٣) ليست في المصدر.

(٤) ليست في المصدر.

فقال له الشيخ: [وكيف] لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين، ولا إليه مضطرّين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال له: وتظنّ أنّه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً؟ إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنىٰ الوعد والوعيد، فلم تكن لائمةٌ للمذنب، ولا محمدةٌ للمحسن ﴾.

{أقول:} صِفِّين ـ كسِجّين ـ: اسم موضع قريب الرَّقّة علىٰ الفرات، وقعت به الواقعة العظمىٰ المشهورة بين عليّ عليه السلام ومعاوية[1].

و(جثا) كـ «رمىٰ»، أي جلس علىٰ ركبتيه[2].

وفي القاموس: «التلعة: ما ارتفع من الأرض، [وما انهبط منها ضدٌّ]، ومسيل الماء»[3] انتهىٰ.

و(بطن الوادي): أسفله والمطمئن منه. و(العَناء) ـ بالفتح والمدّ ـ: التعب والنصب. و(مَه) بمعنىٰ: اسكت. و[المسير][4] مصدر ميمي بمعنىٰ: السير والمرجع، و[هو] المراد هنا المعنىٰ المصدري.

«و(التلعة) يجيء لما ارتفع من الأرض ولما انخفض، فهي من الأضداد، وقال أبو عمرو: التلاع مجاري أعلىٰ الأرض إلىٰ بطون الأودية»[5].

وتوهمّ الشيخ القضاء الحتمي الموجب للجبر، ولذا قال ذلك، وكذا أبطله عليه السلام له، وهو يوجب إبطال التفويض، فإنّه الطرف المقابل، لئلّا يخرج إليه، وأكثر الأدلّة يشتركان فيها، كما ستعرف.

وقول الشيخ بعد: «وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرَهين، ولا إليه مضطرّين»...

---

(١) انظر: «معجم البلدان» ج ٣، ص ٤١٤؛ «القاموس المحيط» ج ٤، ص ٣٤٣.

(٢) انظر: «لسان العرب» ج ٢، ص ١٨٠، مادة «جثا».

(٣) «القاموس المحيط» ج ٣، ص ١٦، الزيادة من المصدر.

(٤) في الأصل: «المصدر».

(٥) انظر: «الصحاح» ج ٣، ص ١١٩٢. مادة «تلع»، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

إلىٰ آخره، ونفىٰ علي عليه السلام كونه قضاءً حتماً [وقدراً][1] لازماً بإبطال الجبر، بما يلزم منه من المفاسد، في قوله: (لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب) ... إلىٰ آخره، وهذا ظاهر في الجبري، إذ لا محمدة لمحسن، فلا يستحقّ ثواباً، ولا مذمّة علىٰ مسيء، فلا يستحقّ عقاباً، فوضعهما عبث، وحينئذٍ يلزم ـ زيادة ـ جواز العكس.

وكذلك المعتزلي يشاركه في هذا الحرف أيضاً؛ لأنّه قائل بالتفويض، وأنّه ليس في أفعالنا إلّا الأمر والنهي القولي ليس إلّا، وقد فوّض لنا الأمر، ونحن بالمشيئة والتقدير مستقلّون كباقي الأسباب، ولا شكّ حينئذٍ أنّه يلزمه قبول ما نفعله؛ لتفويضه لنا، فيلزمه قبوله، فيبطل الثواب والعقاب، ولا فائدة فيما أثبتوه من الأمر والنهي القوليين.

وأيضاً التفويض يقع عن عجز أو قهر، أو غلبة عليه، وإذا كان الواجب كذلك ـ كما يلزمهم ـ فكيف يجعل ثواباً وعقاباً يلزمهم به بعد ذلك؟! بل كيف يتوعّد مَن فوّض إليه الأمر، أو مَن أجبره عليه، وإنّما هو فعله، فهو يتوعّد نفسه. إلىٰ باقي المفاسد التي ذكرها الإمام عليه السلام في كلامه، اللّازمة من الجبر.

ثم بيّن للسائل المراد من القضاء بقوله عليه السلام الآتي: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ كلّف تخييراً) ... إلىٰ آخره.

ولجماعة من الشرّاح هنا كلام، لا بأس بنقل جملة منه لينصرح به الحقّ، فنقول: لا إشكال إذا فُسّر القضاء بالأمر من الله والحكم، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾[2] وسيأتي.

أو علىٰ الإتمام والتسوية، كقوله تعالىٰ: ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾[3] أو علىٰ الإعلام والإخبار، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ ﴾ الآية[4]، ويمكن فيها غيره.

أو علىٰ الخلق والإيجاب، وهو ينقسم إلىٰ: ذاتي وعرضي، وسبق ـ في باب خلق الخير والشر، وبيان الأسباب السبعة ـ ما يُكشف به هذا الإشكال.

ومن فسّر القضاء بالإرادة الأزلية، بل حادثة هي الفعل، تكون علىٰ هذا الزعم تابعةً للغير، وما عليه الشيء في نفسه للعبد، لكن تقع بالله نسبة التبعية، والاختيار في الغير،

---

(١) في الأصل: «وقضاء».

(٢) «الإسراء» الآية: ٢٣.

(٣) «فصّلت» الآية: ١٢.

(٤) «الإسراء» الآية: ٤.

وسبق كلام الكاشاني وغيره في الباب السابق.

وكذا ما عليه جماعة من الفلاسفة، كما نقله شارح المواقف[١] وغيره، من أنّه عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود، من النظام الأتمّ الأكمل المسمّىٰ عندهم بالعناية، التي هي مبدأ فيضان الموجودات، لكونه تابعاً لما عليها الأشياء، وإن كانت تابعة له خارجاً، وثبوت الأشياء ـ أي الصور العلمية ـ في الأزل.

ويبقىٰ الإشكال لو فسّر القضاء بالأمر، أو الإيجاد الحتمي الذي لم يبق معه اختيار، أو إيجاد الشيء وخلقه فيه أو معه، لا خلقه بفعله، فحكم عليه بعمله، وخلقه به وصفته، فتدبّر.

قال محمد صادق ـ بعد نقله جملة الحديث ـ: «فمعنىٰ: (**عند الله أحتسب عنائي**) أنّ قصدنا في الجهاد يكون لله وعنده تعالىٰ، وليس لنا وعندنا فيكون خالياً من الأجر، لأنّ أفعالنا إذا كانت من الله وعند الله فليس لنا من الأجر؛ لأنّا لسنا منشأً للفعل الموجب للثواب.

[**أمّا قوله** ﷺ:][٢]: (**مه يا شيخ**)... إلىٰ آخره، فقد علمت أنّ كلّ فعل من العباد فمن إرادتها، وإرادتها ـ بواسطة الأسباب الخارجة عن العبد ـ من الله، فلا ينبغي أن ينظر إلىٰ الإرادات وقطع النظر عن الله، ولا أن ينظر إلىٰ الله وقطع النظر عن إرادات العباد، بل الحقّ أن يجمع بينهما ليكون سديداً في العلم.

وإذا تأمّلت في كلمات الإمام ﷺ، وجدت أنّ النظرين جميعاً في كلامه ﷺ، فإنّه أسند المسير إلىٰ القضاء أولاً، ثم أسنده إلىٰ العباد ثانياً، إلّا أنّه ﷺ لم يصرّح بالجمع بين النظرين؛ لقصور الأفهام، فإنّهم لم يُمكن لهم أن يدركوا هذا الأمر كما يدرك الخواصّ، فإنّه ﷺ لفّ الكلام بحيث يفهم الخواصّ، ويتحيّر فيه العوامّ لصعوبة الجواب، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم».

{ **أقول:** } ليس مراده ﷺ ما توهمّه من الجمع بين الجبر ـ بالنظر إلىٰ الأسباب البعيدة ـ والاختيار، بالنظر إلىٰ الأسباب القريبة، كما جمع به بعض بين القولين، كما سبق، وإلّا لاشتبه الإشكال وقويَ، لتوقّف القريبة علىٰ البعيدة، وعدم تماميّتها بدونها، علىٰ زعم القائل بهذا.

---

(١) «شرح المواقف» ج٨، ص١٨١.

(٢) في الأصل: «لعقليه السلام».

ولا أنّ الله فاعل بالعبد فهو آلة ـ علىٰ ما يعنيه المتصوّف ـ ففعله فعله، بل بيّن الإمام عليه السلام الواسطة هنا بالإشارة، بما يعرفه العوام وغيرهم، كلٌّ بحسبه.

ومَن تأمّل ظاهر كلامه، وهو حقّ ـ لا تشبيه فيه ولا تعمية، وحاشاهم عليهم السلام، بل له معنىً صحيح، مطابق لما عليه نفس الأمر، والحكمة بحسب ظهورها ـ وجد له معنىً كذلك، كما أشرنا له، وسيأتي آخر الحديث إن شاء الله.

ويلزم من قوله عدم البيان للسائل، وقصوره عليه السلام من إيصاله له بنحو من الحقّ، وليس حجّة الله كذلك، فدع كلامه جانباً.

والملّا فسّر القضاء في الأسفار[1] والمفاتيح وأسرار الآيات، وفرّع عليه عدّة مسائل من الأُصول، والنقل على الأخير.

قال: فيها: «القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكلّية وصورها العقلية في العالم العقلي، مجتمعة ومجملة علىٰ سبيل الابداع، وتلك مرتبطة بالحقّ الأول، موجودة في صقع الإلهية، لا ينبغي عدّها من جملة العالم، بمعنىٰ ما سوىٰ الله، فهي من لوازم ذاته الغير المجعولة، لأنّها صور علمه التفصيلي بما عداه، وخزائن الأشياء عنده، وهي خزائنها، ولا تكون الخزائن من مخلوقاته ومقدوراته، وإلّا كان لها خزائن ويتسلسل، فخزائنه سابقة، وهي تلك»[2].

ثم قسّم القدر إلىٰ: علمي وخارجي، وذكر الإشكال المشهور في وجوب الرضا بالقضاء، وهو يشمل الشرّ، مع أنّ الرضا بالكفر كفر، ثمّ ذكر جواب الحكماء.

{ قال: } «والحقّ أنّ الكلّ مظاهر صفاته، وكلّها خير، وفي عالم الوحدة جميع الشرور متّفقات فيه ومتحدات، ومظهر الرحمة: الأنبياء، والشياطين: مظهر القهر، واسمه المضلّ، فالكفر طاعة من حيث قضاء الله، وحينئذٍ هو مرضيّ، ومن جهة ظهوره الثانوي، التفصيلي الخارجي كفرٌ غير مرضيّ»[3].

{ أقول: } تأمّل فيما اشتمل عليه من الكلام الذي تبطله الشريعة، من إثباته الأعيان الثابتة، وجعله لها القضاء بحسب ما أجمل فيها، وجعله له خارجاً عن العالم، فمع الله

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٢٩٢، ٣٨٢.

(٢) «أسرار الآيات» ص٤٧، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٣٨١ – ٣٨٢، ٣٨٤، نحوه.

غيره، وكذا ثالثاً غير الله وخلقه.

وما سوىٰ الذات مخلوق له، وخُزانته الكبرىٰ المشيئة، وقول: ﴿كُن﴾ فيكون، بغير نُطق، ولا يجب أن يكون لها خزانة أُخرىٰ، بل هي خزانة نفسها، بما أقامها الله فيه، فلا تسلسل، وله نظائر في الوجود، ويلزمه أيضاً من حيث لا يشعر، فالشرور الخارجية تبع لها وما تقتضيه الأعيان وحقائق الأشياء، فلا فرق في ذلك.

وفساد ما قاله في الأنبياء والشياطين ظاهر، وإثباته للذات لوازم وغير ذلك، [ـ] والله العاصم، وكلّه لئلّا يخرج عن قواعد ابن عربي.

{ قال } تلميذه الكاشاني ملّا محسن في قرّة العيون وفي سائر كتبه، والنقل عليها، قال في مقالة القضاء والقدر ـ بعد أن فسّر القضاء بالحكم الإلهي في أعيان الموجودات علىٰ ما هي عليه [من الأحوال الجارية][1] من الأزل إلىٰ الأبد، والقدر تفصيله، بإيجادها في أوقاتها وأزمانها، التي اقتضت تلك الأشياء وقوعها فيها ـ:

{ قال: } «ولا أثر للعلم في المعلوم بأن يحدث فيه ما لا يكون له في حدّ ذاته، بل هو تابع للمعلوم، والحكم علىٰ المعلوم تابع له، فلا حكم من العالم علىٰ المعلوم إلّا بالمعلوم وبما تقتضيه ذاته، بحسب استعداد الكلّي أو الجزئي.

إن قيل: إذا أعطته العلم ثمّ حكم عليهم، لم يكن غنيّاً عن العالمين، ولم يكن العلم ذاتياً له، وكذا الإرادة والقدرة.

قلنا: المعلومات تعيّنت في العلم الإلهي الكلّي الأصلي، قبل خلقها وإيجادها، بما علمها عليه، لا بما اقتضته ذواتها، ثم اقتضت ذواتها بعد ذلك من أنفسها أموراً هي عين ما علمها عليه أوّلاً.

فتقدير الله الكفرَ ليس من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم، وطلبهم بألسِنة استعدادهم أن يجعلهم كافرين، وليس للحقّ إلّا إفاضة الوجود عليهم، وليس له إلّا الحمد عليه»[2].

{ أقول: } تأمّل في مفاسده الظاهرة فيما أثبته في ذات الله وأزلها، وجعله قديماً غيرَه من الاقتضاءات الذاتية وغير ذلك. وأول العالم المقيّد العقل، وهو حادث مخلوق معلوم بما

---

(١) من المصدر.

(٢) «قرّة العيون» للكاشاني ص٣٧٦ – ٣٧٧، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

كان ويكون، وهو معنىٰ الكتابة فيه، وهو الذي كتبه في اللوح وفي باقي الألواح، تفصيلاً بإمداد جديد، فهو طريّ بالنسبة لعالم الأمر، وهو مخلوق حادث، وليس فوقه إلّا الوجوب المحض، منزّهاً عن جميع ما ذكره، فهو صفة إمكان لا وجوب، إلىٰ غير ذلك من مفاسد كلامه.

{ قال } فيها، بعد أن فسّر قوله تعالىٰ: ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾[1] وقوله: ﴿ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُم يَظْلِمُونَ ﴾[2] بأنّه تعالىٰ ما عاملهم إلّا بما عَلم منهم، وما علمهم إلّا بما أعطوا من أنفسهم ممّا هم عليه، فما كان ظلماً فمنهم. وصرّح بهذا كأُستاذه[3]، تبعاً لابن عربي[4] في غير موضع.

{قال} الكاشاني فيها: «فما فائدة قوله: ﴿ وَلَو شَاءَ لَهَدَاكُم أَجمَعِينَ ﴾[5]؟

قلنا: «لو» حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلّا ما هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل، وأيُّ الحكمين المعقولين وقع فهو الذي عليه الممكن في حالة ثبوته في العلم، فمشيئته أحديّة التعلّق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، فعدم المشيئة معلّل بعدم إعطاء أعيانهم وهداية الجميع؛ لتفاوت استعداداتهم وعدم قبول بعضها الهداية.

فنسبة الاختيار إلىٰ الحقّ من حيث ما هو الممكن عليه، لا من حيث ما هو الحق عليه، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَلَكِن حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ﴾[6] ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ فهذا هو الذي يليق بجناب الحقّ والذي يرجع إلىٰ الكون ﴿ وَلَو شِئْنَا لَآتَينَا كُلَّ نَفسٍ هُدَاهَا ﴾[7].

والحقائق غير مجعولة، بل هي صور علمية للأسماء الإلهية، والمجعول وجوداتها في الأعيان، والوجودات تابعة للحقائق»[8].

{ أقول: } إذا كان العلم تابعاً ـ وكذا الإرادة لأنّها ذاتية، وهي العلم عنده ـ كان غير مختار، بل هو تابع، فهو مضطرّ، وغير ذلك ممّا يلزم زيادة علىٰ ما سبق.

{ قال: } «فإن قيل: أليس الاختيار وصف ذاتي إلهي، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَرَبُّكَ يَخلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَختَارُ ﴾[9].

---

(١) «ق» الآية: ٢٩.
(٢) «الأعراف» الآية: ١٦٠.
(٣) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص١٨٥.
(٤) «فصوص الحكم» ج١، ص١٣٠.
(٥) «النحل» الآية: ٩.
(٦) و(٩) «السجدة» الآية: ١٣.
(٨) «قرّة العيون» ص٣٧٧ – ٣٧٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.
(٩) «القصص» الآية: ٦٨.

قلنا: بلىٰ، ولكن لابدّ بعده من وقوع المختار، والمختار لابدّ أن يكون أحسن ما يمكن أن يكون، وهو ما هو الأمر عليه، (وهو معنىٰ: شاء ما شاء)[1]... إلىٰ آخره»[2].

{ أقول: } ما فسّر به لا ينفع، بل لا يدفع الذاتي، إلّا أن يفسّر بغير الحقّ.

ولقد وافقوا أهل الاعتزال، وإن لم يجعلوها منفردة؛ لأنّهم يجعلون وجودها وجودَ الله، [كقول الملّا في][3] الأسفار[4] لمّا تصوّر لزوم مذهب الاعتزال من هذا القول؛ لإيجابه إثبات الأشياء في علمه قبل وجودها الخارجي، وفرّق بأنّهم يقولون بالثبوت خارجاً، ونحن نقول به في مرتبة الأسماء والصفات.

فما فرَّ منه وقع فيه، ويلزم أن يكون الله ذا ضمير، ويسع الأزل غيره، فجاء مذهبهم.

ونقل في الأسفار[5] كلام ابن عربي، مستدلّاً به علىٰ هذه المسائل، من تبعيّة العلم وثبوت الأعيان وغير ذلك.

{ ثم قال: } «إنّ الذي أُقيم البرهان علىٰ استحالته هو ثبوت الماهية مجرّدة عن الوجود أصلاً، سواء كان الوجود إجمالياً أو تفصيلياً، وأمّا ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص المتميّز فلا استحالة فيه، بل الفحص والكشف يوجبانه.

فالعرفاء إذا قالوا: الأعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا، أو حكمها كذا، فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلىٰ وجودها الخاص، لا العدم المطلق، إذ وجود الحقّ ينسخها كلّها، لأنّ الأعيان من لوازم أسمائه، وأسماؤه وصفاته موجودة بوجود واحد بسيط، وليست بعدم مطلق.

فحصل الفرق بين الاعتزال وأهل التصوف، فهو مع بساطته كلُّ الأشياء، فكما أنّ للأشياء وجوداً طبيعياً ووجوداً إدراكياً ووجوداً عقلياً كلّياً، فلها وجود أسمائي إلهي في صقع ربوبي، يقال له في عرف أهل التصوّف: عالم الأسماء»[6] انتهىٰ، وسبق كلامه في الأسماء.

والحاصل: أنّ مثل الصدر والكاشاني لا يُعرِّج علىٰ كلامهم في المبدأ والمعاد وما أُلحق

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٥٣، باب السعادة والشقاء، ح٢.

(٢) «قرّة العيون» ص٣٧٨، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «... المادة».

(٤) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص١٨٧.

(٥) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص١٨٣ – ١٨٥.

(٦) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص١٨٧، باختصار، صحّحناه علىٰ المصدر.

به، فكلّه لا حقّ فيه، [ـ] وللملّا هنا كلام طويل، قليل الحاصل، كثير التدراك، والوقت ضيّق عن نقله، وفيما ننقله عنه متفرّقاً كفاية.

فاتّضح معنىٰ القضاء، وبطل لزوم الجبر[ية] واندفع التشكيك به من الجبري والمعتزلي.

والمعتزلي[1]، لا يجوّز القبح عليه عقلاً، ويقول بالتفويض، كما أنّ الجبرية كمّلاً قالوا: يجوز القبيح عليه عقلاً، لمّا نفوا الحسن والقبح العقليين[2]، وقالوا بجواز تكليفه لما لا يطاق وإن لم يقع[3]، كما هو ظاهر كلام المفسّر البيضاوي[4] ـ وغيره أيضاً ـ في تفسير: ﴿ وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾[5] و﴿ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا ﴾[6] وغيره، مع أنّهم متّفقون كمّلاً أنّ جميع الخير والشر منه تعالىٰ، ولا فعل لغيره أصلاً، ولا سبب ولا مسبب، ومع ذلك يقولون بالتكليف.

ولا خفاء حينئذٍ أنّ القول بهما جميعاً مستلزم للقول بوقوع التكليف منه بما لا يطاق، ووقوع القبح منه، لاستحالة تحصيل الكافر الإيمان، إذ الله هو المُوجِد للكفر فيه، ومريد غوايته وإضلاله، وقضىٰ عليه قضاءً حتمياً، ومع ذلك كلّفه بالإيمان وخلّده في العذاب، والأعمال منه، بل المناسب للكلمة الأُولىٰ القول بإبطال جميع التكاليف، والقول بالإباحة مطلقاً، من غير استثناء شيء.

وكذا عدم حسن توجّه اللوم للمذنب مشترك، لأنّه إمّا فعله، أو يلزمه الرضا، للتناقض الظاهر بين [الجبر][7] والتفويض. أمّا نفي استحقاق المحمدة للمحسن فيخصّص بمذهب الجبري.

وبالجملة: فكما يلزمهما جميعاً بطلان الأمر والنهي، والتحذير والدعاء، والمسألة، والاستغاثة، وطلب أسباب الرشاد، والاستعانة، وطلب الهداية، إذ العبد إمّا مفوّض له، مستقلّ، أو ليس فعلّ منه أصلاً، فكذلك يشتركان في بطلان العقاب وإنزال الكتب وبيان

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٩٤.
(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٨٢.
(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٩٦.
(٤) «تفسير البيضاوي» ج١، ص١٤٦ – ١٤٧.
(٥) و(٦) «البقرة» الآية: ٢٨٦.
(٧) في الأصل: «الحصر».

الشرائع والأحكام، إذ المفوّض إليه غير محجور ولا محظور، [لا أنّ][1] الباقي خاصّ بالجبري، كما وقع لجماعة من الأعلام، فتدبّر.

ويلزم المفوّض ـ خاصّة ـ لزوم انسداد أسباب الصانع، لابتنائه علىٰ أنّه لا يدخل ممكن في الوجود من {...}.

{ تتمّة: } أوضح الإمام عليه السلام بطلان كون القضاء والقدر [حتّىٰ] ينافي الاختيار ـ [ويثبت][2] الجبر والاضطرار ـ بوجوه ظاهرةٍ، ذكر منها هنا خمسة، ولزومها من القول بالجبر ظاهر، ويمكن تفصيلها إلىٰ أكثر، وسيأتي خمسة كذلك في كلامه عليه السلام، ومتضمّنة لدفع إشكاله.

قوله: ﴿ولكان المذنب أولىٰ بالإحسان [من] المحسن، ولكان المحسن أولىٰ بالعقوبة من المذنب﴾.

{ أقول: } هذا الدليل الخامس لإبطال الجبر، وهو لزوم الأولوية المدفوعة عقلاً ونقلاً وإجماعاً.

بيان الأولوية: أنّ جميع الأفعال لو كانت منه، وبمقتضىٰ علمه خاصّة، لزم إثابة المذنب، حيث إنّ الذنب بمقتضىٰ [علمه][3]، وليس من العبد، فله الثواب؛ لجعل المعصية محلاً لذلك الذي يكرهه ولا يأمر به، وكذا المطيع، إذ طاعته من غيره جبر.

وبالجملة: المجبور علىٰ المعصية يستحقّ الطاعة، لجبر الله له علىٰ المنافي له، والطائع المعصية، لجبره عليها، المقتضي لعدم رضاه وقبوله للطاعة.

{ قال } ملّا رفيع في حاشيته علىٰ الأصول في تعليقه علىٰ هذا الحديث في بيان الأولوية: «لأنّ في عقوبة المسيء علىٰ ذلك التقدير جمعاً بين إلزامه بالسيئة وعقوبته عليها، وكلّ منهما إضرار وإزراء به، وفي إثابة المحسن جمع بين إلزامه بالحسنة وإثابته عليها، وكلّ منهما نفع وإحسان إليه، وفي خلاف ذلك يكون لكلّ منهما ضرّ ونفع، وهذا بالعدل أقرب، وذلك بخلافه أشبه»[4] انتهىٰ.

---

(١) في الأصل: «لأن». (٢) في الأصل: «ومثبت».

(٣) في الأصل: «عمله».

(٤) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط، الورقة: ١٤٢، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه، إذ إجراء العقاب مع المعصية علىٰ واحد ـ علىٰ تقدير الجبر ـ ليس هو إضراراً علىٰ إضرار، إذ للعاصي لذّة حاضرة في عصيانه باعتبار قطع الشهوة، وإذا أُثيب العاصي حصل ضمّ ملائم لملائم، وكذا تعذيب الطائع ضمّ منافر، فلا أقربيّة للعدل.

أو نقول: لو سلّم استلزام عقاب المسيء إضرارين فيثاب، فلِمَ يجعل عقابه علىٰ المطيع؟ فهو ظلم، بل مقتضىٰ الجود والإفضال ما قلناه، مع أنّ في قوله مساواةً لا ظهور أولوية وأرجحية، فتأمّل.

وبما بيّنا لك وجه الأولوية يظهر ضعف ما استشكله الشارح محمد صالح: «بأنّ المسيء والمحسن إذا كانا متساويين، فكيف يوصف المذنب بأنّه أولىٰ بالإحسان من المحسن، والمحسن بأنّه أولىٰ بالعقوبة من المذنب؟»[1].

أقول: فلا أولوية بوجه للجبر، بل يجوز ذمّ الكلّ أو مدحه، أو بالتفريق. ولا ينافي هذه الفقرة |ما| في حديث الأصبغ بن نباتة: (ولم يكن المحسن أولىٰ بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولىٰ بالذمّ من المحسن)[2] فإنّه كلام آخر اشتمل عليه قوله هنا قبل، كما هو ظاهر.

ثم نقل الشيخ بعد الإشكال وجوه دفع:

«*الأوّل:* أنّه أجبر المذنب علىٰ القبائح، والقبائح من حيث هي لذّات حاضرة إحسان، وأجبر المحسن علىٰ الطاعات؛ والطاعات من حيث هي مشقّة عقوبة حاضرة، وهذا هو المراد بالأولوية هاهنا»[3].

{ **أقول:** } غير خفيّ أنّ المراد بالثواب والعقاب إنّما هو الأُخروي الموعود من الله، أمّا هذه اللذّة أو العقوبة فلا، بل لا لذّة معتبرة عند التأمّل، بل تكون عقوبة وحسرة، هذا ولفظ الأولوية ينافيه، إذ حينئذٍ يكونان لازمين، لا يمكن الانفكاك.

«*الثاني:* ـ وهو مبني علىٰ تحقّق الثواب والعقاب في الآخرة مع الجبر ـ أنّ القبيح من حيث هو شرّ بليّة، والطاعة من حيث هي خير راحة، فيقتضي ذلك مقابلة الأوّل في الآخرة بالإحسان، ومقابلة الثاني بالعقوبة»[4].

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٩ – ١٠، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٧٧.

(٣) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ١٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ١٠، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: وهذا أحسن من السابق، إلّا أنّ كون الطاعة توجب كونها مقابل الراحة المنقطعة أولىٰ بالعقوبة الدائمة، وفيه شيء ظاهر، وكذا كون الشرّ بلّية، بل هو ملائم للنفس الأمارة ومتّبع للهوىٰ ـ بزعمه ـ وهذا كلام ملّا رفيع، وعرفت ما فيه قبل.

«*الثالث*: هو أيضاً مبنيّ علىٰ ذلك: أنّ المعصية راحة حاضرة، والطاعة مشقّة ظاهرة، وجبرهما علىٰ ذلك إمّا لأجل القابلية، أو لأنّه تعالىٰ يفعل ما يشاء، وعلىٰ التقديرين يلزم الأولوية المذكورة.

أمّا علىٰ الأوّل فلأنّ الذات غير متغيّرة، فيلزم أن يكون ذات المذنب أولىٰ بالراحة والإحسان دائماً، وذات المحسن أولىٰ بالمشقّة والعقوبة دائماً، ليصل إلىٰ كلّ أحد ما عوّد به، وهو به أليق.

وأمّا علىٰ الثاني فلأنّ الأصل بقاء ما كان علىٰ ما كان، فيلزم أن يحسن إلىٰ المذنب ويثيبه، فيحصل له الربح في الدارين، ويتخلّص من المشقّة في الكونين، وأن يعاقب المحسن، فتحصل له مع المشقّة الحاضرة المشقّة في الآخرة»[1] انتهىٰ.

{ أقول: } قد أخذ الوجه الأول في الثالث، إلّا أنّه ضمّ له تفصيلاً غير مفيد.

{ قوله: } «أما علىٰ الأول» ... إلىٰ آخره. عدم تغيّر الذات بعدها ممنوع، بل [ظلّ][2] لها بعدُ فعليةٌ أخرىٰ، مع منع كون مشقّة الطاعة توجب العقاب وتتفق مع مشقّته، بل لازم الطاعة الثواب.

{ قوله: } «وأمّا علىٰ الثاني»... إلىٰ آخره، ممنوع كون الأصل بقاء ما كان، هذا لورودهما بعد، مع أنّ قوله: «الأصل بقاء» ... إلىٰ آخره، هو بالقابلية أليق، بل يناسبه تساويهما بالنسبة لهما وبالعكس؛ لأنّ الله يفعل ما يشاء، فلا أولوية حينئذٍ.

هذا، ولا يخفىٰ أنّه لا يحسن القول بالقابلية في دفع الإشكال، لأنّ مبناه علىٰ أنّ الطائع والعاصي متساويان ولا قصد لهما، فهما كالوتد الجامد في | الحائط، والقلم في | اليد، كما هو مذهب جهم[3] ـ كما سمعت مذهبه ـ فهما متساويان فيهما، وكذا علىٰ الوجه الآخر، إذ تكون نسبة الطاعة لكل واحد وكذا المعصية لا لمرجّح، ولا قصد لواحد، بل كالجماد.

فأمّا الجواب السابق فيثبت حينئذٍ قصداً في الجملة غير مؤثّر، كما هو رأي أكثر

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ١٠، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «ضد».

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص٩٨.

الجبرية، وإن أرجعتهم للجهمية كما سبق، فقل: لمّا حكم الله علىٰ قبح المعصية وذمّ فاعلها، وهو فَعَلها بالعبد، [فناسب][1] الجود وعدله أن يثيبه، فإذا كان هو أولىٰ بها، كان المطيع أولىٰ بالصفة [أولىٰ بها] [وإلّا][2] لم يكونا ضدّين، هذا خلف، مع أنّ ظاهر لفظ الجبر يعطي أنّ لهما {...} وعدمه، وإلّا فلا جبر، إذ الجبر خلافه مقتضىٰ الطبع.

وذكر المجلسي في الشرح وجوهاً، بعضها ترجع لبعض ما ذُكر، وبعضها مستقلة، وأكثرها ضعيف، كما يظهر لمن عرف ما أشرنا له، بعد ذكره: (ولكان المحسن) ... إلىٰ آخره، «يحتمل وجوهاً:

الأوّل: كونه متفرّعاً علىٰ الوجوه السابقة، أي إذا أبطل الثواب والعقاب ... إلىٰ آخره، لكان المحسن ... إلىٰ آخره.

ووجه الأولوية أنّه لم يبق حينئذٍ إلّا الإحسان والعقوبة الدنيوية، والمذنب كالسلطان القاهر الصحيح الذي يكون في غاية التنعّم، يأتي بكلّ ما يشتهيه من الشرب والزنا وغيره، وليس له مشقّة التكاليف الشرعية، والمحسن كالفقير المريض الذي يكون دائماً في التعب من التكاليف الشرعية، من الإتيان بالمأمورات والانتهاء عن المنهيّات، ومن قلّة المؤنة وتحصيل المعاش من الحلال، فهو في غاية المشقّة، فحينئذٍ الإحسان الواقع للمذنب أكثر ممّا وقع للمحسن، فهو أولىٰ بالإحسان من المحسن، والعقوبة الواقعة علىٰ المحسن أكثر ممّا وقع علىٰ المذنب، فهو أولىٰ بالعقوبة من المذنب»[3].

{أقول:} بل علّة أُخرىٰ متفرّعة علىٰ القول بالجبر، ومبطلة له، وكان المناسب إذا بطل الثواب والعقاب بطلانهما أصلاً مطلقاً، وكذا الأولوية، لا إثبات الأولوية. وليس كلّ عاصٍ كالسلطان ... إلىٰ آخره، ولا كلّ مطيع كالفقير ... إلىٰ آخره، وبعد التسليم، فليس المراد بهما الدنيويين، ولو سلّم فإحسان الدنيا بإحسانها، والآخرة بمثلها.

{قال:} «*الثاني*: لو فرض جريان المدح والذم واستحقاقهما، واستحقاق الإحسان والإثابة والعقوبة، وترتّبها علىٰ الأفعال الاضطرارية الخارجة عن القدرة والاختيار، لكان المذنب أولىٰ بالإحسان من المحسن وبالعكس، لأنّ في عقوبة المسيء علىٰ ذلك التقدير جمعاً بين إلزامه بالسيّئة القبيحة عقلاً، وجعله مورداً لملامة العقلاء وعقوبته عليها، وكلّ

---

(١) في الأصل: «لناسب». (٢) في الأصل: «أولاً».

(٣) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٧٥ – ١٧٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

منهما إضرار وإزراء به. وفي إثابة المحسن جمع بين إلزامه بالحسنة الممدوحة عقلاً، ويصير بذلك ممدوحاً عند العقلاء، وإثابته عليها، وكلٌّ منهما نفع وإحسان إليه، وفي خلاف ذلك يكون لكلّ منهما نفع وضرر، وهذا بالعدل أقرب، وذاك بخلافه أشبه».

{ أقول: } ما فيه ظاهر من المباحث السابقة.

قال ﷺ: «*الثالث*: ما قيل: إنّه إنّما كان المذنب أولىٰ بالإحسان؛ لأنّه لا يرضىٰ بالذنب، كما يدلّ عليه جبره عليه، والمحسن أولىٰ بالعقوبة؛ لأنّه لا يرضىٰ بالإحسان بسبب الجبر، ومن لا يرضىٰ بالإحسان أولىٰ بالعقوبة من الذي يرضىٰ به. ولا يخفىٰ ما فيه»[١].

{ أقول: } لو قال: لأنّه مجبور عليه لكان أولىٰ؛ لأنّه لا يرضىٰ به، ففاعله راضٍ به، ولو قال: لأنّ مقتضىٰ الجبر الفعل علىٰ خلاف المقصود والمكافاة عليه، فيتحقّق العكس.

قال ﷺ: «*الرابع*: أنّه لمّا اقتضىٰ ذات المذنب أن يحسن إليه في الدنيا بإحداث اللذّات فيه، فينبغي أن يكون في الآخرة أيضاً كذلك، لعدم تغيّر الذوات في النشأتين، وإذا اقتضىٰ ذات المحسن المشقّة في الدنيا وإيلامه بالتكاليف الشاقّة، ففي الآخرة أيضاً ينبغي أن يكون كذلك»[٢].

{ أقول: } ما فيه ظاهر من المباحث السابقة.

قال ﷺ: «*الخامس*: ما قيل: لعل وجه ذلك: أنّ المذنب ـ بصدور القبائح والسيئات منه ـ متألّم منكسرُ البال، لظنّه أنّها وقعت منه باختياره، وقد كان بجبر جابر وقهر قاهر، فيستحقّ الإحسان، وأنّ المحسن، لفرحته بصدور الحسنات منه، وزعمه أنّه قد فعلها بالاختيار، أولىٰ بالعقوبة من المذنب»[٣].

{ أقول: } ما فيه ظاهر، وكذا منافاته لظاهر الحديث.

وفي حديث الأصبغ هكذا: (ولم تأتِ لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولىٰ بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولىٰ بالذمّ من المحسن، تلك مقالة عَبَدة الأوثان وجنود الشيطان، وشهود الزور وأهل العمىٰ عن الصواب، وهم قدرية هذه الأُمة ومجوسها)[٤].

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٧٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٧٦ – ١٧٧. (٣) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٧٧.

(٤) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٧٧.

قوله: ﴿تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدريّة هذه الأمّة [ومجوسها]﴾.

أقول: المراد بها هنا الجبرية، وفي باب: ما يفرّق به بين دعوىٰ المحقّ والمبطل في الإمامة[1] ما يدلّ علىٰ استعمالها في الجبرية أيضاً، وستسمع أيضاً كلاماً هنا في هذا الباب.

قوله: ﴿إنّ الله [تبارك وتعالىٰ] كلّف تخييراً، ونهىٰ تحذيراً، وأعطىٰ على القليل كثيراً﴾.

{أقول:} بيان لمعنىٰ القضاء والقدر ـ الذي قاله الإمام عليه السلام أولاً ـ في أفعالنا، فيكون بمعنىٰ الأمر والحكم، كقوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[2]، ولكنّه أمر وحكم تخييري لا جبري، وبمعنىٰ التمييز؛ لاقتضاء التكاليف ذلك، تمييز لا رجوع فيه، فإنّه يستعمل بمعناه، كقوله تعالىٰ: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾[3]، أي فصّل أمرهنّ وميّز، وسبق لك في باب: أنّه لا يقع شيء إلّا بسبع خصالٍ ما [ينفعك][4] هنا.

وعن الاحتجاج مأخوذة من [رسالة][5] العسكري عليه السلام إلىٰ أهل الأهواز، والرجل قال: فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أميرالمؤمنين عليه السلام؟ فقال: **(الأمر بالطاعة، والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنة، وترك السيئة، والمعونة علىٰ القربة إليه، والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب. كلّ ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا، فأمّا غير ذلك فلا تظنّه، فإنّ الظنّ له مُحبط للأعمال)** قال الرجل: فرّجت عنّي يا أميرالمؤمنين، فرّج الله عنك[6].

قوله: ﴿ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَع مكرِهاً، ولم يملّك مفوّضاً﴾.

أقول: حتّىٰ يكون له قاهراً، بل ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾ جبراً ﴿لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ﴾[7]،

---

(١) «الكافي» ج١، ص٣٥١، ح٧؛ ص٣٥٢، ح٨. (٢) «الإسراء» الآية: ٢٣.

(٣) «فصّلت» الآية: ١٢. (٤) في الأصل: «ينفك».

(٥) في الأصل: «لسان».

(٦) «الاحتجاج» ج١، ص٤٩٢، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «يونس» الآية: ٩٩.

وإنّما شاء أن يؤمنوا اختياراً، فالمعصية لا تدلّ علىٰ الأغلبية، لعدم أمره بها ورضاه بها، قال تعالىٰ: ﴿ أَم حَسِبَ الَّذِينَ يَعمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَن يَسبِقُونَا سَاءَ مَا يَحكُمُونَ ﴾[1].

وكيف يقتضي الأغلبية ولله فيها المشيئة والإرادة؟! وإن كانا بالعرض، والآلة الصالحة للطاعة والمعصية منه مُوهَبة، وكذلك الطاعة، لا بإكراه بل باختيار، فكلّ ما أمر به وأتىٰ فقد جعل له السبيل أيضاً إلىٰ تركه، فبطل الجبر زيادة علىٰ ما سبق.

بل ملّكهم الأمرين، ولكن لا ملك تفويض، كما تقوله المعتزلة، بل لله فيه المشيئة والقضاء والتقدير ذاتاً، والشرّ عرضاً، ويلزم منه عدم الرضا به، كما يلزم عدم الرضا بالأول، وكذلك لله العون والأمر والنهي.

فنفىٰ عليه السلام التفويض حذراً من توهّمه من التمليك والاختيار التكليفي، حيث قال: (كلّف تخييراً).

قوله: ﴿ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيّين مبشّرين ومنذرين عبثاً، ﴿ ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾[2] ﴾.

{ **أقول:** } بديهة أنّ الأفعال إذا كانت بعضها منه، ولا أسباب أصلاً، فأيّ فائدة في بعثة الأنبياء عليهم السلام، والوعد والوعيد؟! إذ هو الفاعل، فلا قدرة للممكن أصلاً، ويعود التحذير والترغيب نفسه.

وكذا خلق السماوات وارتباط الأسباب بها، كالطلوع والغروب والفصول والنبات، وغير ذلك، لأنّه إذا كان الكلّ منه، فما الفائدة في خلق الأسباب، وارتباط المسببات بأسبابها، كما يقتضيه النظام المحسوس وغيره؟! فيكون عبثاً لا لفائدة.

فإن قالوا: إنّ خلق شيء بعد شيء إنّما هو أمر عادي، جرت عادة الله بذلك.

قلنا: إن كان هذا الارتباط والترتيب الذي لا يتخلّف أصلاً إنّما هو أمر عادي، فما معنىٰ الارتباط السببي؟ فليكن خلافه هو الارتباط السببي، ولا يقول عاقل به.

مع أنّا نقول: جرت عادة الله بمقتضىٰ علمه وكمال حكمته إجراء الأشياء بالأسباب، من غير لزوم نقص في ذاته وعجز، كيف والسبب من لطفه؟ ووقوع الفعل خلاف العادة ـ

---

(١) «العنكبوت» الآية: ٤.

(٢) «ص» الآية: ٢٧.

كما في المعجزة ـ لا يدلّ علىٰ عدم السبب، إذ المعجزة سبب، بل من أقوىٰ الأسباب، مع أنّ الله يفعل بسبب وبغير سبب، وإلّا لزم إمّا التسلسل أو الانتهاء إلىٰ قديم آخر، فسبحان من إليه منتهىٰ الغايات والأسباب.

وكلّ هذا يلزم المفوِّض ـ أيضاً ـ القائل باستقلال العبد بأفاعيله، وليس لله إلّا الأمر والنهي القولي خاصة، كما عرفت، فلا فائدة حينئذٍ في الإعذار والإنذار، بل يلزم المفوِّض الرضا بما يفعله المفوَّض إليه، والحسن ما اختاره، والقبيح ما تركه.

و[كذلك][1] لزوم العبث في خلق السماوات والأرض؛ لتوقّف كثير من أفاعيل البشر عليه، مع أنّه لا تأثير لله في فعل العبد بوجه، فيلزم عدم التوقّف، فيكون عبثاً.

وإثبات التوقّف في أفعاله الزمانية ـ مثلاً ـ عليهما، دون العبد وأفعاله، فلا يتوقّف علىٰ أسباب، جعلاً للممكن أعلىٰ مرتبة من الواجب، مع كونه دعوىٰ بلا دليل، يكذّبه الواقع.

قوله: ﴿ فأنشأ الشيخ [يقول] :

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ... يوم النجاة من الرحمٰن غفرانا

أوضحت من أمرنا ماكان ملتبساً ... جزاك ربّك بالإحسان إحسانا ﴾.

ورواه الصدوق في العيون[2] بهذين البيتين.

وفي التوحيد بسنده، نقل بعدها زيادة:

فليس معذرة في فعل فاحشة ... قد كنتُ راكبها ظلماً وعصيانا

لا لا ولا قائلاً ناهيه أوقعه ... فيها عبدتُ إذاً يا قوم شيطانا

ولا أحبَّ ولا شاء الفسوق ولا ... قتل الولي له ظلماً وعدوانا

أنّىٰ يُحِبُّ وقد صحّت عزيمته ... ذو العرش أعلن ذاك الله إعلانا[3]

أقول: هذا الحديث رواه الصدوق في العيون[4] بأسانيد عنه عليه السلام، وفي التوحيد[5] أيضاً.

---

(١) في الأصل: «لك».

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٨، ح٣٩.

(٣) «التوحيد» ص٣٨١، ح٢٨.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٨، ح٣٨.

(٥) «التوحيد» ص٣٨٠، ح٢٨؛ ص٣٨١ – ٣٨٢، ذيل ح٢٨.

ومذكور في رسالة أبي الحسن[(١)] عليه السلام إلىٰ أهل الأهواز، ومذكور في سائر كتب الحديث والكلام بتغيير في الجملة.

وفي التوحيد نسخة بزيادة: فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين، فما القضاء والقدر اللذان ساقانا، وما هَبَطنا وادياً ولا عَلَونا تلعة إلّا بهما؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: (الأمر من الله والحكم ـ ثم تلا ـ: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّاتَعبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالوَالِدَينِ إِحسَاناً ﴾[(٢)])[(٣)].

ورواه العلّامة في شرحه علىٰ التجريد[(٤)] عن الأصبغ بن نباتة بتغيير ما.

وفي الاحتجاج، في حديث عن الرضا عليه السلام، بعد بيان الأمرين المتضمنين له: قلت: فلله عزّ وجلّ فيها القضاء؟ قال: (نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير أو شرّ إلّا ولله فيه القضاء) قلت: فما معنىٰ هذا القضاء؟ قال: (الحكم عليهم بما يستحقّونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة)[(٥)]. وسيأتي في هذا الباب.

الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: من زعم أنّ الله يأمر بالفحشاء فقد كذب علىٰ الله ﴾.

أقول: هذا ظاهر، لأنّ الله قال: ﴿ وَلا يَرضَىٰ لِعِبادِهِ الكُفرَ ﴾[(٦)] ولو رضي به لكان مراداً ذاتاً فلم ينه عنه، وقال تعالىٰ: ﴿ قُل إِنَّ اللهَ لا يَأمُرُ بِالفَحشاءِ ﴾[(٧)].

فالأمر في الوجود كما مرّ، وكما لا يأمر لا يصدّ، [وقوله][(٨)] مطابق لإرادته الذاتية في الوجود وصفته، وما لأجله جعلنا ذوي آلة ومشيئة، والنهي للمشيئة العرضية.

قوله: ﴿ومَن زعم أنّ الخير والشرّ إليه فقد كذب علىٰ الله ﴾.

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٤٨٩ – ٤٩١.
(٢) «الاسراء» الآية: ٢٣.
(٣) «التوحيد» ص ٣٨٢، ذيل ح ٢٨.
(٤) «كشف المراد» ص ٣١٦.
(٥) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٩٨.
(٦) «الزمر» الآية: ٧.
(٧) «الأعراف» الآية: ٢٨.
(٨) في الأصل: «وقال».

أقول: معنىٰ (إليه) إمّا راجع إليه، وتعالىٰ من أن يعود له ضرّ أو نفع. نعم، يتمّ بمعنىٰ الرجوع لفعله أولويةً، لا لذاته. أو أنّهما مخلوقان له، فالله أعدل من الجبر، لكنهما بمشيئة، وهي لا تستلزم الجبر.

الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿[عن الحسن بن علي الوشّاء،] عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته فقلت: الله فوّض الأمر إلىٰ العباد؟ قال: [الله] أعزّ من ذلك. [قلت: فجبرهم علىٰ المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك]﴾.

أقول: من المقطوع به أنّ التفويض لا يكون إلّا من عجز، أو عدم علم، أو قاهرية غالبة عليه، والله أجلّ وأعظم من أن يقهره أحد من خلقه أو يجهله شيء، وإلّا لم يكن واجباً بذاته كذلك، فلا وجوب، هذا خلف، فإنّه أعزّ من ذلك.

وكذلك لم يجبرهم، لمنافاته لمطلق العدل، إذ ممّا يحكم بقبحه الكلّ [أن][1] يجبر السيد عبده علىٰ فعلٍ ثم يعاقبه عليه، فكيف الله الذي قام له كلّ شيء، ولا يُدرك كمال الإدراك؟! فالله أجلّ من ذلك، بل ما قدروا الله حقَّ قدره، بل كيف يخلقهم للعبادة ـ كما قال: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[2] ـ ثمّ يجبرهم علىٰ المعاصي التي هي فعله وخلقه ويعاقبهم، فأيّ جور أعظم من هذا؟

قوله: ﴿[قال: ثم قال: قال الله:] يا ابن آدم، أنا أَولىٰ بحسناتك منك، وأنت أولىٰ بسيّئاتك منّي﴾.

قال الكاشاني: «أمّا أولوية الله بالحسنات فلأنه سبحانه أمر بها، وأعطاه القوة عليها ووفّق لها. وأمّا أولوية العبد بالسيّئات، فلأن الله نهىٰ عنها، وواعده عليها، ووهب القوّة للطاعة، فصرفها العبد للمعصية. وفيها وجه آخر بعيد الفهم، وقد مضىٰ»[3].

---

(١) في الأصل: «انما». (٢) «هود» الآية: ١١٩.

(٣) «الوافي» المجلّد ١، ص٥٤١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: وهو هذا الذي قاله، وهو: «أنّ القوّة المبدئية لا تمكّن الوسائط في الاستقلال بالتأثير. وكان العبد أولىٰ بالسيئة، إذ النقص والشرّ لازم الماهية المتنزلة في عالم التضادّ»[1].

ولا يخفىٰ أنّ الوجهين [لا ينفعانه، و][2]وجه المشاركة من الله في المعصية بوجهٍ لا يفيد، ويوجب فعل المعصية له تعالىٰ بوجه، وإلّا لانقلبت منه، وله الأولوية.

وكذا لم يصرّح بوجه مشاركة العبد في الطاعة، بما لا يقتضي مساواة ولا أرجحية له.

نعم، وجه أولوية الشرور بالعبد وجهه الثاني ظاهرٌ ما فيه، ومعرفة الأولوية والمشاركة عرفته، ومرّ لك ومرّ شرحه في باب المشيئة والإرادة، فلا حاجة للإعادة.

قوله: ﴿عملت المعاصي بقوّتي التي جعلتها فيك﴾.

كما سمعت: (وبنعمتي قويت علىٰ معصيتي)[3] والقوة من النعمة، وهذا صريح في أنّ القوّة مخلوقة له، لكن لا جبر؛ لصلوحها لهما، ولا تفويض بوجه، وإلّا لم تكن القدرة مخلوقة له، ولم يحصر بالنهي والأمر، كيف والتكليف [وهو] متوقّف علىٰ القدرة؟!

فلابدّ من إيجادها جامعة إمّا بوسط ـ كما في قدرتنا، إذ الله لا يعاني خلقه ـ أو لا بوسط، كما في المعلول الأول.

ومرادي بالوسط وغيره: الوسط الخارجي، وإلّا فالله أجلّ من أن يباشر خلقه مطلقاً، حتّىٰ المعلول الأول، فوسط المعلول الأول نفسه ذاته، وما كان أقرب منه، فافهم.

❑ الحديث رقم ﴿٤﴾

قوله: ﴿[عن يونس بن عبدالرحمن، قال: قال لي أبوالحسن الرضا عليه السلام:] يا يونس، لا تقل بقول القدرية [فإنّ القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنّة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول أبليس؛ فإنّ أهل الجنة قالوا: الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله. وقال أهل النار: ربّنا غلبت علينا شقوتنا وكنّا قوماً ضالّين. وقال إبليس: ربّ بما أغويتني]﴾.

---

(١) «الوافي» المجلد ١، ص ٥٢٥، باختصار. (٢) في الأصل: «لابتنائه».

(٣) انظر: باب المشيئة والإرادة، السابق في هذا المجلد، ح ٦.

أقول: مما اتّفق العامة والخاصة علىٰ روايته أنّ النبي ﷺ قال: (**القدرية مجوس هذه الأمّة**)[١] و(**لُعنت القدرية علىٰ لسان سبعين نبيّاً**)[٢].

فاختلفت الأشاعرة الجهمية والمعتزلة المفوّضة في تعيّنها، فرمىٰ بها كلٌّ الآخر.

فقال المعتزلة[٣]: هي الأشاعرة لنفيهم القدر من الإنسان وعزله، بل الأفعال كلّها لله بإيجابه القضائي وإيجاده، فهم المجوس، إذ المجوس تنسب الأفعال خيرها وشرّها لأهرمن ويزدان، ولهم أيضاً مشابهة من جهة إثبات أكثر من قديم واحد[٤]، بل ثمانية وتسعة علىٰ اختلافهم، إذ لكلّ صفة مصدوق خارجي عن الذات وباقي الصفات.

وروي عن النبي ﷺ أنّه قال لرجل قدم عليه من فارس: (**أخبرني بأعجب شيء رأيت**) قال: رأيت قوماً ينكحون أمّهاتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لِمَ تفعلون ذلك ؟ قالوا: قضاء الله علينا وقدره، فقال ﷺ : (**سيكون في آخر الزمان أناس يقولون بمقالتهم، أُولئك مجوسُ أمّتي**)[٥].

وقال الأشعري[٦]: هي المعتزلة لشدّة توغّلهم في إنكار القدر، وعزلهم الله في ملكه، وإثبات الاستقلال للعبد، وأنّه لا تقدير لله ولا قضاء ولا مشيئة ولا إرادة. فلشدّة الإنكار سمّوا قدرية، والمشابهة للمجوس من إثبات الشركاء.

هذا، والمعروف من نصوص أئمّتنا عليهم السلام : أنّ القدرية تطلق علىٰ الفريقين، كالحديث المرويّ أول الباب، المعنّي بها: الجبرية، الشامل للجهمية والكسبية.

وأمّا إطلاقها علىٰ المفوّضة، ففي باب القضاء والقدر من التوحيد، عن أبي عبدالله عليه السلام : (**أن القدريّة مجوس هذه الأُمّة، وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه، وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿ يَومَ يُسحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِم ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ * إِنَّا كُلَّ شَيءٍ خَلَقنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[٧]**)[٨].

---

(١) «سنن أبي داود» ج ٤، ص ٢٢٢، ح ٤٦٩١؛ «غوالي اللآلئ» ج ١، ص ١٦٦، ح ١٧٥.

(٢) «كنز العمال» ج ١، ص ١١٩، ح ٥٦٣؛ «بحار الأنوار» ج ٥، ص ٤٧، ح ٧٣.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٦٧.

(٤) انظر: «الرسالة السعدية» ص ٥١.

(٥) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٧٨، بتفاوت.

(٦) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ٦٥؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٢٦٧.

(٧) «القمر» الآية: ٤٨ – ٤٩.

(٨) «التوحيد» ص ٣٨٢، ح ٢٩.

وفي الإكمال[١] مثله.

ولا يخفىٰ أنّ الجبرية | و|المفوّضة العازلين الله عن سلطانه ـكما لا يخفىٰ ـ مشابهة كلّ للمجوس بوجه، فالكلّ قدرية، وقد صدقوا في هذه اللفظة، كما قال تعالىٰ حكاية عن اليهود والنصارىٰ: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾[٢].

أمّا هذا الحديث، فالمراد بالقدرية فيه: المفوضة، فإنّ القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، حيث أسندوا الهداية لله، ونفيهم عن أنفسهم الهداية ﴿ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾[٣]، ولا بقول أهل النار، حيث قالوا: ﴿ رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا ﴾[٤]، فأثبتوا أغلبية شيء عليهم منهم. ولا بقول إبليس، حيث أسندوا الغواية لله من جهة صنع الآلة الجامعة للأمرين فيه، وكذا القوة الصالحة لهما، وأيضاً الغرض هنا أنّهم لم يقولوا بقول مطلق من غير نظر إلىٰ الأقوال.

أمّا قول الشارح محمد صالح وغيره ـ: «إنّ المراد بهم هنا الجبرية الناسبين الأفعال كلّها لله.

والآية الأولىٰ دلّت علىٰ نسبة الاهتداء لأنفسهم، وكذا الشقاوة نسبوها لأنفسهم.

أمّا الثالثة: فليس الاشتهاد بالموجود، بل بباقي الآية، وهي قوله: ﴿ لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾[٥] حيث أسند التزيين له، وحذفها الإمام عليه السلام اكتفاءً بالشهرة، واعتماداً علىٰ علم المخاطب»[٦] ـ فضعيف جداً.

أمّا الأولىٰ فدلالتها علىٰ الأول أظهر، كيف وقد علّقوا هدايته علىٰ هداه تعالىٰ ؟!

وأمّا الثالثة: فليس هذا المعروف والمستعمل في استدلالاتهم عليهم السلام، كيف وروي[٧] أنهم عليهم السلام، كانوا يقفون علىٰ ﴿ خَلَقْتُ ﴾ ثم يبتدئون بقوله: ﴿ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾[٨]؟!

---

(١) لم نعثر عليه في «كمال الدين»، وروي عنه في: «تفسير نور الثقلين» ج ٥، ص ١٨٥، ح ٣٤؛ «تفسير كنز الدقائق» ج ١٠، ص ١٣٩.

(٢) «البقرة» الآية: ١١٣.

(٣) «الأعراف» الآية: ٤٣.

(٤) «المؤمنون» الآية: ١٠٦.

(٥) «الحجر» الآية: ٣٩ – ٤٠.

(٦) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٢١ – ٢٢، بتصرف.

(٧) انظر: «تفسير الكشاف» ج ٤، ص ١٠٧، وفيه: «وقرئ ﴿ استكبرت ﴾ بحذف حرف الاستفهام؛ لأن ﴿ أم ﴾ تدل عليه، أو بمعنىٰ الإخبار».

(٨) «ص» الآية: ٧٥.

وفي المحاسن هذه الرواية بتغيير وتقديم وزيادة، وهي دالّة أيضاً علىٰ أنّ المراد بالقدرية: المفوّضة، وهم المعتزلة.

فروىٰ في باب المشيئة والإرادة، عن أبيه، [عن علي بن سليمان الديلمي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه،][1] عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن إسحاق، قال: قال أبو الحسن عليه السلام ليونس: (يا يونس، لا تتكلّم بالقدر)، قال: إنّي لا أتكلم بالقدر، ولكنّي أقول: لا يكون إلّا ما أراد الله وشاء وقضىٰ وقدّر، فقال: (ليس هكذا أقول، ولكنّي أقول: لا يكون إلّا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ).

ثم قال: (أتدري ما المشيئة؟) فقال: لا، فقال: (همّه بالشيء. أوَ تدري ما أراد؟) قال: لا، قال: (إتمامه علىٰ المشيئة) ثم قال: (أوَ تدري ما قدّر؟) قال: لا، قال: (هو الهندسة من الطول والعرض والبقاء).

ثم قال: (إنّ الله إذا شاء شيئاً أراده، وإذا أراده قدّره، وإذا قدّره قضاه، وإذا قضاه أمضاه. يا يونس، إنّ القدرية لم يقولوا بقول الله: ﴿ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ ﴾[2]، ولا قالوا بقول أهل الجنة: ﴿ الحَمدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهتَدِيَ لَولَا أَن هَدَانَا اللهُ ﴾[3]، ولا قالوا بقول أهل النار: ﴿ رَبَّنَا غَلَبَت عَلَينَا شِقوَتُنَا وَكُنَّا قَوماً ضَالِّينَ ﴾[4]، ولا قالوا بقول إبليس: ﴿ رَبِّ بِمَا أَغوَيتَنِي ﴾[5]، ولا قالوا بقول نوح عليه السلام: ﴿ وَلَا يَنفَعُكُم نُصحِي إِن أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُم إِن كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغوِيَكُم هُوَ رَبُّكُم وَإِلَيهِ تُرجَعُونَ ﴾[6].

ثم قال: يا بن آدم، بمشيئتي كنتَ أنت الذي تشاء، وبقوّتي أدّيتَ إليّ فرائضي، وبنعمتي قويتَ علىٰ معصيتي، وجعلتك سميعاً بصيراً قوّياً، فما أصابك من حسنة فمنّي، وما أصابك من سيّئة فمن نفسك، وذلك أنّي لا أُسأل عمّا أفعل، وهم يُسألون. ثم قال: قد نظمت لك كلّ شيء تريد)[7] انتهىٰ.

قوله: ﴿فقلت: والله ما أقول بقولهم، ولكنّي أقول: لا يكون إلّا بما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ﴾.

---

(١) ليست في المصدر.
(٢) «الإنسان» الآية: ٣٠؛ «التكوير» الآية: ٢٩.
(٣) «الأعراف» الآية: ٤٣.
(٤) «المؤمنون» الآية: ١٠٦.
(٥) «الحجر» الآية: ٣٩.
(٦) «هود» الآية: ٣٤.
(٧) «المحاسن» ج ١، ص ٣٨٠، ح ٨٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

{أقول:} نسخ الكافي هكذا، وحينئذٍ يكون الفرق بين كلام يونس وكلام الإمام عليه السلام بدخول الباء وعدمها في كلام الإمام عليه السلام، ويكون الإمام عليه السلام فَهِم منه الجبر ودلّ عليه الباء وعدمها، فنفاه بعدمها.

ويحتمل معنىً آخر لا يدفع ذلك، بل يعمّه، وهو أنّ الإمام عليه السلام لمّا بعّده عن التفويض، قال يونس: لا يكون إلّا بما ... إلىٰ آخره، كقول الجبرية، وتكون المشيئة إمّا عين الذات، أو زائدة قديمة، وتكون أمارة.

قوله: ﴿فقال [له][1]: يا يونس، ليس هكذا، لا يكون إلّا ما شاء الله وأراد [وقدّر وقضىٰ]﴾.

أقول: ويكون هذا إعادة من الإمام عليه السلام لكلام يونس، أي ليس القول كقولك هذا، وجعلك كلّ مكوّن بها ذاتاً، ولكن هل تعلم معناها؟

وكثيراً ما يستعمل ذلك للردّ لمن تكلّم بكلام وهو لا يعرف معناه، فضلاً عن أن يعتقد منه الخطأ، فيقال: ليس هكذا قولك كذلك، لكن هل تعرف؟ وحينئذٍ لا يصير عدم ذكر الباء بعد كلام الإمام عليه السلام [...]، ويدلّ علىٰ هذا عدم وجود {الباء} بعد قول الإمام عليه السلام (هكذا) أو [عدم] ثم قال قبل قوله عليه السلام: (يا يونس)، وتصريح يونس بعد بجهله، وأنّه كان في غفلة، وهذه رواية غير رواية المحاسن والتفسير.

أمّا القول: بأنّ (بما شاء الله) صريحة في الجبر دون (ما شاء)، أو أنّها أعمّ منه ومن الأمر بين الأمرين، فهو كما ترىٰ.

ومن الغريب ما قال ملّا خليل في الفرق، وهو: «أنّ يونس أراد أن يأتي بكلام ينفي التفويض، وأنّ اختيار الطاعة أو المعصية بأمر آخر شاءه الله لا يُفضي إلىٰ الجبر، وهذا تدقيق منه، لكن غفل عن تدقيق الإمام عليه السلام وهو فوقه*، حتىٰ إنّه أخبر بالغفلة عنه، فأسقط الإمام عليه السلام الباء الجارّة ليجعل اللفظ جامعاً لنفي التفويض، وأنّ ما وقع به العصيان ممّا صدر منه تعالىٰ بما لا يوجب الجبر يعلمه الله ولا يجهله، ألا ترىٰ أنّ الغافل عن أنّ فعله يؤدّي إلىٰ إيلام السلطان له وهو غافل عن كونه يؤدّي إليه، يقال: إنّ الايذاء وقع بما شاء، ولا يقال: وقع ما شاء، بخلاف ما إذا كان عالماً بأنّ فعله يؤدّي إلىٰ إيلام له، فيقال حينئذٍ: شاء وقوع

---

(١) ليست في المصدر.

(*) أي فوق تدقيق يونس.

الإيذاء، وإن كان كارهاً له، وهكذا الله تعالىٰ»[١] انتهىٰ.

أقول: وقد بنىٰ كلامه في جميع هذه الأبواب علىٰ ما هو متداعي الأركان، فتارة يجعل علمه مشيئته، وعرفت ردّ النصّ والاعتبار له في غير موضع، وتارة -كما هنا- إشارة، وفي غيره في بيان المنزلة وغيرها تصريحاً: أن يفعل بالمؤمن لطفاً خاصّاً يؤمن معه ويختار الإيمان، وبدونه لا يؤمن، ويسلبه ولا [يعمله][٢] به، واختياره باقٍ، وصحّة التكليف لا تتوقّف علىٰ هذا اللطف.

وهذا كلام [ممنوع][٣]، بل تتوقف، وإلّا اختيار المؤمن الإيمان بدونه، بل صرّح قبل بأنّه يصدّ عن الإيمان بالنسبة إلىٰ الكافر، حتىٰ إنّه من التفويض [المعنيين]، وكلّ ذلك باطل، وتعالىٰ الله أن يضلّ أو يُعين، بل ساوىٰ وآتىٰ كلّ نفس هداها، ومع ذلك فممنوع دلالة العبارة علىٰ ذلك، وصريح الحديث دالّ علىٰ أنّ غفلته [كانت] عن معاني الأسماء. وبالجملة: فلا تعويل علىٰ كلامه هنا كما هو ظاهر، وهو أعلم به.

وفي تفسير علي بن إبراهيم: «ولكن أقول: ليس إلّا ما شاء الله وقدّر وقضىٰ»[٤].

وحينئذٍ يكون الفرق بتقديم القضاء في كلام يونس، وهو مؤخّر عن التقدير، كما يدلّ عليه معناه في هذا القضاء والقدر العلمي، فإنّ القضاء فيه قبل، كما يفهم من بعض أحاديث البداء[٥]، كما سبق، وكذا قول علي عليه السلام: (**أفرُّ من قضاء الله إلىٰ قدر الله عزّ وجلّ**) لمّا سُئل عن ميله عن جدار مائلٍ: كيف تَفِرّ عن قضاء الله[٦]؟

والقضاء الذي تقول الحكماء بتقدّمه علىٰ القدر إنّما هو بالمعنىٰ الثاني، والذي صرّح الإمام عليه السلام بتقدّمه التقدير الإيجادي، ومعنىٰ الأربعة صريحة من النصّ للفطن، ولا تنافي.

والقضاء والقدر بمعنىٰ العلم ليس هو الذاتي، بل بمعنىٰ المعلوم، فتطابقا. وإن أراد الحكيم بهما علمه الذاتي فغلط، ومرّ بيانه في العلم. وكذا علىٰ رواية المحاسن السابقة يكون الفرق أظهر، فإنّ فيها قدّم يونس الإرادة علىٰ المشيئة، والقضاء علىٰ القدر، وكأنّ عبارة الكافي وقع فيها تغيير ما.

---

(١) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٥١، باختلاف. (٢) في الأصل: «يعلمه».

(٣) في الأصل: «معه».

(٤) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٥٢، وفيه: «ولكني أقول: لا يكون إلّا ما شاء الله وقضىٰ وقدّر».

(٥) «الكافي» ج١، ص١٤٨، ح١٦. (٦) «التوحيد» ص٣٦٩، ح٨، بتفاوت.

قوله: ﴿يا يونس، تعلم ما المشيئة؟ قلت: لا، قال: هي الذكر الأول﴾.

أقول: وهذا هو معنىٰ الإيجاد وابتداء الفعل، كما في غير هذه الرواية[1]، وكان الله ولا ذاكر، وهذا متحقّق في مفعول الإنسان، وهو أول من يعرض له من الميل المطلق من جهة العلم بالملائم مثلاً.

قال الشارح: «(الذكر الأول)، أي العلم الأزلي السابق علىٰ الإرادة، المتعلّق بالأشياء علىٰ ما هي عليه في نفس الأمر، فهي تابعة لتلك الأشياء، بمعنىٰ أنّها مطابقة لها، وأنّ الأصل في هذه المطابقة هو تلك الأشياء، حتىٰ إنّها لو لم تتحقّق لما تعلّق العلم بوجودها، والمشيئة بهذا المعنىٰ ليست سبباً لها، كما أنّ علمنا بطلوع الشمس غداً ليس سبباً لطلوعها»[2] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ إطلاق المشيئة علىٰ العلم الذاتي خلاف صريح الروايات تفصيلاً وإجمالاً، وهي بمرءىً منه ومنظر، ولا عُرْف دالّ عليه ولا لغة، وما حداه إلّا قول الحكماء: إنّ لله مشيئة هي عين العلم، نفس ذاته، ومرّ[3] لك بطلانه.

وأعجب منه حكمه بالتبعية، حتىٰ إنّها لو لم تتحقّق لما تعلّق العلم [بوجودها]، وهذا بمعنييه معنىٰ العلم المكتسب المتوقّف علىٰ وجود المعلوم، سواء كان نسبة أو صورة، فأين (عالم إذ لا معلوم)[4]، كما تواتر معنىً في كتب الأُصول وغيرها، وتواتر عليه البرهان العقلي من الطرق الثلاثة؟ وكلامنا علىٰ العبارة، وإلّا فالإمامية أجلّ عن مثل هذه الاعتقادات.

ومنهم[5] مَن فسّرها بالكتابة في عالم المحو والإثبات، وهو غلط، بل تطويل بغير طائل، وليتهم رجعوا لما في الآيات المبيّنة للإرادة والمشيئة، وهي أول معلوميته والعلم الانطباقي، وإذ معلوم، لا الذاتي.

والإمام عليه السلام بيّن معناه بما يدلّ علىٰ أنّه من الإمكان وأول مقامات الممكن، فلا تحقّق له قبل، وآيته فيك معانيك، إن عقلت وتبصّرت لنفسك ومفعولاتها.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٥٠، ح ١.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٢٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «هدي العقول» ج ٥، الباب الرابع عشر. (٤) «الكافي» ج ١، ص ١٤١، ح ٦.

(٥) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٨٦.

وترىٰ الشارحين يميلون في الأودية، فتارة علمه الأزلي، أو أنّه تحقّق الشيء في رتبة الأزل، ونحو ذلك ممّا يكذّبه العقل والنقل، كما سبق ويأتي.

وكان ذكره في المشيئة ذكراً أوّل، لأنّه لا ذكر له قبل، وما فيها أعمّ ممّا في الكون بمراتبه، ممّا يمكن وقوعه أو لا يقع أصلاً، لسبق الحكمة، ومقتضىٰ المشيئة بخلافه، وهي أوّل معلوميته والعلم الانطباقي، وإذ معلوم، لا الذاتي.

وهذه المراتب تفسّر الفعل باعتبار تعلّقه بالمفعولات، وهذه الأربعة المذكورة في هذا الحديث هي أركان الفعل، والإمضاء هو الخامس، وهو لازم القضاء.

ومن تأمّل في الروايات وما نوضّحها به يظهر له سقوط كلام الأكثر، وأنّهم حرّفوا به الكلم، فافهم.

قوله: ﴿فتعلم ما الإرادة ؟ قلت: لا، قال: هي العزيمة علىٰ ما يشاء، [قال:][1] فتعلم ما القدر؟ قلت: [لا]، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء. [قال:] ثم قال: والقضاء هو الإبرام وإقامة العين﴾.

{أقول:} قد مرّ لك بيان هذه المراتب غير مرّة، وعرفت أيضاً المشيئتين، وكذا الباقي، ودخّل عليه السلام في القضاء باقي الصفات السبع، كما عرفت سابقاً.

{وأقول:} الإرادة ثاني ذكره ومعلوميته في عينه، ولم يسبقه إلّا مقام المشيئة، وهو ذكره الأول، أي صدور الوجود، بإظهار الله له به، ومن قبوله صدرت الماهية، وهي مقام الإرادة، وكلٌّ مرتب علىٰ الآخر.

والقدر: هي الهندسة الإيجادية للمفعول، وهو إيجاد حدوده من الرزق والأجل والبقاء والفناء وضبط المقادير، والهيئات الزمانية الدهرية، من الوقت والمحل والكمّ والكيف والرتبة والجهة والوضع والكتاب والأعراض والمقادير والنهايات، بحسب وجوده.

والتقدير: أوّل الخلق الثاني، وفيه بدء السعادة والشقاوة، للحوقهما التصوير، لا المادة.

وذكرت تلك الأشياء هنا، لأنّه محل الهندسة والتصوير، وتجري في الذكر الأول، لكنّه علىٰ نحو أعلىٰ، لبساطته بالنسبة لمن دونه، ولا يكون شيء إلّا بها، كما سبق.

---

(١) ليست في المصدر.

والقضاء: إتمام [قدره][١] وتوصيله مرتّباً على النظم الطبيعي، مثاله ترتيب السرير طولاً وعرضاً وهيئةً، والقضاء ترتيبها سريراً، فتدبّر.

{ **قال ملّا صدرا:** } «المهندس في عرف أهل التعليم هو الباحث عن أحوال أقسام المقدار، وهو الكمّ المتّصل القارّ. وهندسة: معرّب: هندازة، بلغة الفرس القديمة، ويقال لها في فرس زماننا: أندازة، يعني: المقدار، أو عربية ابتداء»[٢].

قال الجوهري: «المُهندس هو الذي يقدّر مجاري القُنِيّ، حيث تحفر، وهو مشتقّ من الهنداز، وهي فارسية، فصيّرت الزاي سيناً، لأنّه ليس في شيء من كلام العرب زاي قبلها الدال. والاسم: الهندسة»[٣] انتهىٰ.

قوله: ﴿قال: فاستأذنته أن أُقبّل رأسه، وقلت: فتحتَ لي [شيئاً][٤] كنتُ عنه في غفلة﴾.

أقول: ما قاله صحيح، ولولاهم لم يُعرف الله ولم يُعبد، وهم معدن الحكمة والبيان، وأُمناء المَلِك الديّان، وهم المعلّمون للكلّ في الكلّ، فهم أصل العلم ومنهم وبهم وفيهم وإليهم، فما لم يخرج منهم ضلال وجهل.

وللملّا الشيرازي هنا كلام أخطأ فيه، كما هي عادته في كتب الأصول، في شرح الحديث، بعد نقله كلاماً ـ فيه بعض الصواب ـ طويلاً أعرضنا عنه لذلك، فصّل فيه الجبر والقدر، ثم قال: «ولنرجع إلى الشرح، ونقول: الغرض من هذا الحديث المنع عن القول بمذهب القدرية والتذهّب إليه، فإنّه باطل لا يقول به أحد، لا أهل الجنّة ولا أهل النار، ولا الشيطان، مع ضلاله»[٥].

ثم ذكر حال أهل الجنّة وأهل النار وقولهما، وأردفه بغير الصواب، وقال: «وأمّا إبليس

---

(١) في الأصل: «قدر».

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٧، باختلاف يسير.

(٣) «الصحاح» ج٣، ص٩٩٢، مادة «هندس» بتفاوت يسير، صححناه على المصدر.

(٤) في الأصل: «باباً».

(٥) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٨ - ٤٠٩، باختصار.

فقوله: ﴿ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ ﴾[١]، فجعل إغواء الله له سبب غوايته وإغوائه الناس.

فإن قلتَ: ما معنىٰ إغواء الله لإبليس وإضلاله؟

قلتُ: هو عبارة عن إيجاد عينه غاوياً ومغوياً، وخلقه ضالاً مضلّاً، وحقّقنا ذلك مبسوطاً في مفاتيح الغيب[٢] وأسرار الآيات[٣]»[٤].

{أقول:} بطلان قول القدرية من قول إبليس ظاهر، ولا يلزم الجبر من قول إبليس: ﴿ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ ﴾[٥] والله أغواه بفعله، فإبليس فعل الغواية بالله، أي بمشيئته وتقديره وقدره، وهي صالحة للأمرين، وإبليس مختار فلا جبر، ولا يوجب ذلك نسبة الفعل إلىٰ الله، كما سبق ويأتي، وليس كما يقوله الملّا، وما ذكره في أسرار الآيات والمفاتيح لا صواب فيه، ومأخوذ من كلام ابن عربي[٦] الضالّ، كما يظهر للفطن في كلامهما، وليس معنىٰ غواية الله لإبليس كما قال، بل علىٰ نحو ما أشرنا له.

{قال:} «وزبدة الكلام فيه: أنّ العوالم والنشآت متطابقة مترتّبة في الشرف والخسّة، وكلّ شيء في هذا العالم له روح في العالم الأعلىٰ، وما من شيء في العالم الأعلىٰ إلّا وأصله من حقيقة ربانية، وسرّه من اسم إلهي كما يعرفه الكاملون، وجميع الموجودات مظاهر أسمائه وصفاته، ولله صفتا لطف وقهر، ورحمة وغضب، وهداية وإضلال وغيرها، ولابدّ لها من مظاهر، فالملائكة وأمثالهم مظاهر الرحمة والهداية، والشياطين ومَن ضاهاهم مظاهر الغضب والإضلال»[٧].

{أقول:} العوالم وإن كانت متطابقة، وكلّ عالم ابتدائي أيضاً فهو فاضل العالي، فهو هو بعد تصفيته سبعين مرتبة، ولكن ليس أصلٌ في حقيقة ربانية في صقع الربوبية، كما أراد هنا وصرّح به في كتبه، وجعله خارجاً عن العوالم، وهو مقام صور الأسماء والأعيان، ووجودها وجود الله، وجعل لها اقتضاءً ولوازم متقابلة، فهو ضلال وإبطال للأزل، وإثبات قدماء وثالث غير الله وخلقه، ومقام التقابل والأسماء كلّها مقام حدوث، وليس فوق

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٦.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» ص١٦٦ - ٢٠٩، المفتاح الرابع.

(٣) انظر: «أسرار الآيات» ص٣٩ - ٤٢.

(٤) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٩، باختصار.

(٥) «الحجر» الآية: ٣٩.

(٦) انظر: «فصوص الحكم» ج١، ص٨٢ - ٨٣، ١٣٠.

(٧) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٩، باختصار.

المشيئة ذكرٌ للمكن بوجه أصلاً، إلّا بثبوته في مقام الإمكان، وهو ذكره الأوّل كما عرفت.

{قال:} «ومن هنا يظهر سرّ السعادة والشقاوة الأزليتين، وحقيقة الجنّة والنار، وحقيقة ﴿ نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ ﴾[١]، وسرّ قوله تعالىٰ: ﴿ مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾[٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[٣] وقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ ﴾[٤] والآيات كثيرة في هذا الباب.

لكن يجب أن يُعلم أنّ الرحمة ذاتية، والغضب عرضي، والهداية بالذات، والإضلال بالعرض، وأنّ الخيرات ذاتية، والشرور تبعية، وهكذا في كلّ صفتين متقابلتين ومظاهرهما، هكذا يجب أن يدرك هذا المقام ويحقّق المرام»[٥].

{أقول:} لم يرد التحقيق بوجه، بل وارد مورد الضلّيل ابن عربي، وقد حرّف الآي عن المراد منها إلىٰ ضدّه، وعرفت بطلان ما يشير إليه من ثبوت الحقائق أزلاً، وأنّ لها لوازم ذاتية متقابلة، وأرجع كثيراً من مسائل المبدأ والمعاد إليها، وحرّف به كثيراً من الآي والروايات. وبسط بيان [هذا][٦] في الآي لا يسعه المقام، وهو ظاهر في مواضع من هذا المجلّد ومن الروايات.

وإذا كانت بحسب المبدأ الأزلي، وهي فيه كلّها خيرات؛ لأنّها لوازم الماهيّات، فكيف يقول بالذاتية والعرضية، وعنده الشرور في هذا العالم، لا بحسب مبادئها الأزلية والأعيان الثابتة؟! وسيأتي تصريحه بهذا.

{قال:} «وأمّا ما ذكره عليه السلام -بعد قول يونس: -ولكنّي أقول لا يكون إلّا بما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ- من قوله: (ليس هكذا، لا يكون إلّا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضىٰ) فلعلّ وجهه أنّه عليه السلام علم من مرتبة يونس ودرجته في العلم والفهم أنّه زعم أنّ مشيئة الله وإرادته علىٰ نحو شوقنا وعزمنا، وأنّ قضاءه وقدره كقضائنا وقدرنا وكتصوّرنا وحكمنا، بل لعلّه زعم -

---

(١) «الهمزة» الآية: ٦ - ٧.

(٢) «الأعراف» الآية: ١٧٨. وفي الأصل والمصدر: «ومن يضلل فلا هادي له إلّا هو».

(٣) «يس» الآية: ٧.　　(٤) «الأعراف» الآية: ١٧٩.

(٥) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٩، بتفاوت يسير.

(٦) في الأصل: «هنا».

كما زعمت المجبّرة ـ أنه تعالىٰ مباشر لأفعالنا القبيحة والحسنة بإرادته وقصده، فهداه وعلّمه وأرشده إلىٰ معاني هذه الألفاظ، بطريق الاستفهام عن علمه أوّلاً بواحد واحد منها، ثمّ تعليمه إيّاه»[1].

{أقول:} لا حاجة إلىٰ جميع ذلك في توجيه سؤال يونس، وما فيه من صواب فمنه عليه السلام، وما فيه هنا ظاهر وسهل.

{قال:} «فذكر في المشيئة أنّها هي الذكر، والمراد به علمه تعالىٰ بنظام الخير، لأنّ مشيئته تعالىٰ غير زائدة علىٰ علمه بغيره، ونحن إذا علمنا أمراً مقدوراً لنا، لم يكن علمنا سبباً لفعلنا له، ما لم يحدث فينا شوق إليه، ثمّ إرادة جازمة هي العزم عليه، ثم تحريك لأعضائنا الإرادية، وهو ليس كذلك، بل علمه مشيئته. وذكر في إرادته أنّها عزيمته علىٰ ما يشاء، وعزيمته أيضاً غير زائدة علىٰ علمه ومشيئته»[2].

أقول: لا يخفىٰ ـ لمن فهم ما سبق وظاهر النصّ ـ بطلان ما فسّر به هنا الذكر الأوّل في الإرادة، ولو قال: العلم باعتبار المعلومية، لا القديم الذاتي، والإرادة الحادثة حادثة، وهي علم ـ أيضاً ـ حادث ومعلوم، لا نفس الذات، وليس للنظام الإجمالي أو التفصيلي ثبوت في الأزل [...].

وقال في القدر: إنّه علمه التفصيلي[3]. ويريد به المعلومات التفصيلية في الأزل، والقدر الخارجي طبقها، وجعل القدر قدّرين.

ولنعرض عن باقي عبارته، لطولها وعرض مادّتها وأصلها، مع ضيق الوقت، فدع حيرة الحيران، وارجع لما سبق، والله أعلم.

❑ الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إنّ الله خَلَق الخَلْق، فعلم ما هم صائرون إليه، وأمَرهم ونهاهم، فما أمَرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلىٰ تركه، ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلّا بإذن الله﴾.

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٩، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٩. (٣) انظر: «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٠٩.

أقول: ممّا يجب اعتقاده والعمل بمقتضاه، كما تواتر به البرهان، أنّ الله متنزّه ذاتاً وصفةً وفعلاً عن الزمان والمكان وصفاتهما وأحوالهما. وبالجملة: وجوب تنزيهه عن الحدّين ـ حدّ التشبيه وحدّ التعطيل ـ ممّا لا شكّ فيه، وسبق لك البيان مستقصىً.

فإذن لو دلّ ظاهر العبارة علىٰ معنىً بحسب مفهوم اللغة، وهو منافٍ لساحة الوجوب، وجب اطّراحه عقلاً ونقلاً، كما سبق لك [التصريح][١] في حديث أبي قرّة[٢] وغيره، ولذا جرّد ما كان في مثل: ﴿ وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾[٣] عن الزمان.

وقال علي عليه السلام: (**إن قيل: كان، فعلىٰ تأويل أزلية الوجود، وإن قيل: لم يزل، فعلىٰ تأويل نفي العدم**)[٤] [وكذا][٥] ظاهر لفظ عالم أي ذو صفة متجدّدة وغير ذلك.

فإذن لا يتوهّم من تعقيب الإمام عليه السلام خلقه تعالىٰ بالعلم معطوفاً بالفاء علىٰ أنّ علمه تابع، أو مع المعلوم، أو بعده، فإنّه باطل عقلاً ونقلاً، إذ علمه ذاته، فهو عالم إذ لا معلوم، ففائدة التعقيب إمّا التصريح، أو الإشارة إلىٰ أنّ علمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه، فلا فرق ولا تغيّر، فأشار إلىٰ الاتّصال المعلول بالفاء.

أو نقول: إنّ المراد بالعلم هنا: التعلّق الحادث بعد الإيجاد ـ لا الأزلي ـ كما قالوا: (عالم إذ لا معلوم، فإذا وقع المعلوم تعلّق العلم منه بالمعلوم)[٦]، وأين هذا والعلم القديم الأزلي ؟! وكيف يكون كذلك، وخلق الشيء لا يتوقّف علىٰ سبق العلم به بديهة ؟! فلا يكون معه أو بعده، فإذا كان أزلياً ذاتياً، فلا يكون نسبة ولا صورة، فيعلم ما يقع عليه اختيار الممكن وجميع صفاته قبل وقوعها، وإلّا كان علمه انفعالياً تجددياً، وليس كذلك.

واقض التعجّب من الشارح هنا، بعد نقله حديث الاحتجاج، وفيه: (وكان في علمه قبل خلقه إيّاهم أنّ قوماً منهم يصيرون إلىٰ عذابه بأعمالهم الرديئة)[٧]، قال: «فإن قلت: حديث

---

(١) في الأصل: «الصريح».

(٢) «الكافي» ج ١، ص ٩٦، باب في إبطال الرؤية، ح ٢. وسبق في: «هدي العقول» ج ٤، باب: ٩، ح ٢.

(٣) «النساء» الآية: ١٣٤.

(٤) «الكافي» ج ٨، ص ١٧، ح ٤؛ «أمالي الشيخ الصدوق» ص ٢٦٤، ح ٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في الأصل: «وكان».

(٦) «الكافي» ج ١، ص ١٠٧، باب صفات الذات، ح ١، نقله بالمعنىٰ.

(٧) «الاحتجاج» ج ١، ص ٢٤٢ – ٢٤٣.

هذا الكتاب ـ حيث قال: (فعلم) بالفاء ـ دالٌّ علىٰ أنّ علمه بذلك بعد الخلق، وحديث الاحتجاج دلّ علىٰ أنّه قبل الخلق، فما الوجه فيه؟

قلت: لا شبهة في أنّ علمه تعالىٰ بذلك أزليٌّ قبل الخلق، ووجه ذكره هنا بعد الخلق؛ ليكون فيه إشعار في الجملة بأنّ علمه تابع للمعلوم، ليندفع ما يتبادر إلىٰ الأذهان القاصرة من أنّ علمه مؤثّر في المعلوم وسبب له، وهو يبطل القدرة والاختيار، بل التكليف أيضاً؛ لابتنائه عليهما.

حتىٰ إن الرازي أبطل هذه الشبهة، وقال: لو اجتمع العقلاء لم يقدروا علىٰ أن يوردوا علىٰ هذا حرفاً، إلّا بالتزام مذهب هشام، وهو أنّه تعالىٰ لا يعلم الأشياء قبل وقوعها[1]»[2] انتهىٰ بلفظه.

{أقول:} أمّا ما ذكره الرازي من لزوم الجبر، بجعل علمه سبباً، فكلّاً، كما سبق مبيّناً في غير موضع. كيف والتكليف |دائر| مدار الاختيار والتمكين؟! وصحّة الآلة والعلم يدلّ علىٰ كمال العالم، أوَلا علم الأشعري عدم عدّ العقلاء مَن أمر عبده بشيء يعلمه أنّه لا يفعله ـ فوقع كذلك ـ ظالماً، أو أنّ ذلك يعلمه؟

نعم، يُعدّ ظالماً لو عذّبه بعلمه ولم يكلّفه، وكان للعبد الحجّة علىٰ سيّده.

ولكن سرت شبهتها، حتىٰ التزم جماعة لدفعها بكون العلم تابعاً، كالشارح وغيره، وهو غلط محض، بل لا تجتمع مع القول بأنّ علمه أزلي ذاتي، إلّا أن يثبتوا ماهيات قديمة. ويالله العجب إذا قلت: إنّه أزلي، فهو قبل الخلق بلا شبهة كما صرّحت، فهذا كافٍ أم لا؟ فإن قلت: كافٍ، فالعلم سبب.

وأيضاً نقول: إنّ الذات سبب كافٍ أم لا؟ تقول: إلّا بسببية الذات والعلم عينها، فالعلم سبب، إلّا أن تلتزم زيادة العلم علىٰ الذات، أو تقول بأنّ الذات تابعة للغير أيضاً.

وأيضاً هذا العلم المطابق هو عين الذات الواجبة الثابتة، ولا معلوم، أو غيرها؟ والأوّل يوجب ما نقول، فإثبات اثنين جهل، والثاني حادث غير المعلوم، وهو معنىٰ المطابقة.

فلا تعرّج علىٰ أغلاط الأقلام والأفهام، وارجع إلىٰ ما قلنا، ولا تتكلّم في الذات بصفة

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» ج ١، ص٣٢٨، باختصار.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٥، ص٢٦ – ٢٧، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

المخلوقات؛ فالله خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه، كما سمعت[1]، وهو عالم إذ لا معلوم مطلقاً.

فأوجد الله الخلق كما علمهم قابلين للسعادة والشقاوة، ووقع فيهم سعيد وشقي، وأمرهم ونهاهم، وما أمرهم به جعل لهم السبيل إلىٰ فعله وتحصيله بالقدرة والآلة والبيان والتعريف والإذن، وإلّا لقبح أمره لهم به، وكان تكليف ما لا يطاق، وكذا جعل لهم السبيل إلىٰ تركه، وإلّا لم يكونوا مختارين ولا ممتثلين للأمر، وكذا ما نهاهم عنه جعل لهم السبيل إلىٰ تركه وفعله.

وأشار الإمام عليه السلام إلىٰ هذا الشقّ ضمناً؛ لكونه لازماً للأول، إذ الأمر والنهي في هذه الحيثية واحد، لا أنّه علمهم كما أوجدهم الله، تعالىٰ علوّاً كبيراً.

والمراد بالإذن في الرواية التي لا يكون الخلق آخذين ولا تاركين إلّا به: ما عرفت، [و] هو التخلية، وهي الإيجاد العرضي في المعصية باعتبار المشيئة، وعمل المعصية بالقدرة المجعولة في العبد للطاعة، وفي الطاعة من جهة المطابقة للمشيئة الذاتية للطاعات.

وتفسير الشارح الإذن: «بتوفيقه لِمَن أقبل، وعدم توفيقه لمن أدبر»[2] ليس بالصواب؛ إذ التوفيق باعتبار الاهتداء مطلقاً متساوٍ، فمن اهتدىٰ به زاده الله اهتداء، بزيادة النور في القرب فتزيده الألطاف، ومَن لم يقبل أوّلاً وأدبر لم يصل للدرجة الثانية فلم تعمّه الألطاف، فليس اللهُ سلبَ الثانيَ الثانية، بل هو أدبر فلم يتّصف بها، إذ شرط الاستنارة المقابلةُ، وزوالُ المانع الداخل والخارج.

وكذا تفسير الإذن بالعلم من السبع، والعلم خارج عنها.

وقيل: هو إعلام الله خلقه بالثواب والعقاب. ومعلوم أنّه ليس من أسباب الفعل.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن حفص بن قرط، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء، فقد كذب علىٰ الله﴾.

---

(١) «هدي العقول» ج ٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٣ - ٥.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٢٧، بتفاوت يسير.

أقول: لقبح الفحش، فلا [يعمله][1] وإن قدر عليه، فكذا لا يأمر به، قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدلِ وَالإِحسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُربَىٰ وَيَنهَىٰ عَنِ الفَحشَاءِ وَالمُنكَرِ وَالبَغيِ ﴾[2] وقال تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدنَا عَلَيهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾[3] من جهة كذبهم وقولهم باتّباع الآباء، أو من جهة قول شياطينهم، بحسب فساد الكون وعدم انتظامه، فكيف نوجده؟ فلا معنىٰ للتقليد.

وهذه الآية ممّا تدلّ علىٰ وجوب النظر وعدم جواز التقليد، مع عدم ظهور الحجّة والدليل.

قوله: ﴿ومَن زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه﴾.

أقول: (الخير والشر) سواءً فُسّر بأسبابهما، أو بالمعصية، فهما بالمشيئة كما سبق، لكن (لله مشيئتين وإرادتين)[4] كما سمعت في بابهما وغيره، فلا يلزم الجبر ولا التفويض، إذ لا يقع شيء في ملك مالك وهو غير مريد له أصلاً، لا ذاتاً ولا عرضاً، فإنّ هذا مقتضٍ [للغلبة][5] والقاهرية علىٰ الله.

أمّا تفسير الشارح المشيئة ـ هنا ـ بالعلم أو بإرادة فعل الخير وترك الشرّ[6]، فمع أنّه غير المتبادر وصريح الروايات الفارقة بين العلم والمشيئة، لا يستقيم، لأنّه عليه السلام في مقام إبطال الجبر والتفويض، وهم لا يقولون: إنّ الله لا يعلم فعل العبد أو بعضه أصلاً، وما حداه إلّا توهّمه من لزوم الجبر، وهو عنه بمراحل كما عرفت.

قوله: ﴿ومَن زعم أنّ المعاصي بغير قوّة الله فقد كذب علىٰ الله، ومَن كذب علىٰ الله أدخله الله النار﴾.

---

(١) في الأصل: «يعلمه».
(٢) «النحل» الآية: ٩٠.
(٣) «الأعراف» الآية: ٢٨.
(٤) «الكافي» ج ١، ص ١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح ٤، بتفاوت يسير.
(٥) في الأصل: «للغلبية».
(٦) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٢٨.

أقول: كما تقوله المفوّضة، فإنّهم قالوا بالقدرة الاستقلالية والمشيئة، فأخرجوا الله عن سلطانه، وأثبتوا للعبد قدرة غير مخلوقة لله، مع أنّه مخلوق له ومفتقر له، فأبطل الإمام عليه السلام التفويض صريحاً، والجبر ضمناً، إذكون المعصية بقدرته المجعولة للطاعة أو المشيئة غير مُفضٍ للجبر، كما سمعت.

أمّا قول الشارح بأنّ الجبرية يقولون بأنّ الله يأمر بالفحشاء[1]، فلا، ولعله جيل غير المعروف، وإنّما القائل من فرق غير الإسلام.

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿عن إسماعيل بن جابر، قال: كان في مسجد المدينة رجل يتكلّم في القدر والناس مجتمعون، قال: فقلت: يا هذا أسألك ؟ قال: سل، قلت: يكون في مُلكِ الله [تبارك وتعالىٰ] ما لا يريد ؟ قال: فأطرقَ طويلاً ثم رفع رأسه إليّ فقال [لي]: يا هذا، لئن قلتُ: إنّه يكون في ملكه ما لا يريد، إنّه لمَقهورٌ، ولئن قلتُ: لا يكون في ملكه إلّا ما يريد، أقررتُ لك بالمعاصي، قال: فقلتُ لأبي عبدالله عليه السلام : سألتُ هذا القَدرِيَّ فكان من جوابه كذا وكذا، فقال: لنفسه نَظَرَ، أما لو قال غيرَ ما قال لَهَلَكَ﴾.

{أقول:} الظاهر أنّ المسؤول مفوّض، [ولكنّه غير الحجّاج، حجّة المبطل داحضة ولا يستقر شيء]، ولذا تراه بعد تفكّره |قال:| إن قلتُ: كذا، كان مقهوراً، وإن قلت: كذا أقررتُ لك بالمعاصي، أي بالجبر، ولم يهتد للواسطة.

وقول الإمام عليه السلام : (لنفسه نَظَر)، أي نَظَرَ لها في البحث، لئلّا يُغلب، فلم يجب بشيء، بل قال: إن كان كذا كان كذا، وإن كان كذا كان كذا، أمّا لو قال غير ذلك وقطع بشقّ لَهَلَك وأُخذ في البحث، وإن كان هو هالكاً، أو أنّه لو جزم بأحدهما عُجّلت عليه العقوبة وهلك، وهذا من معجزاته.

والحقّ من الشقّين هو أنّه لا يكون في ملكه إلّا ما يريد، ولا جبر؛ لأنّ لله تعالىٰ إرادتين:

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٢٨.

إرادة حتم وعزم، أو ذاتية وعرضية، وتارة يُعبّر عنها بالتخلية والخذلان والاختيار، وغير ذلك ـ وسبق لك وسيأتي أيضاً ـ وهو الواسطة بين الأمرين.

الحديث رقم ﴿ ٨ ﴾

قوله: ﴿ [عن رجل] عن أبي عبدالله ﷺ، قال: قلت: أجبرَ اللهُ العبادَ علىٰ المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوّض إليهم [الأمر؟ قال: قال: لا] ﴾.

أقول: وقد سبق لك بطلانهما أوّل الباب وخلال الأحاديث السابقة.

قوله: ﴿ قال: قلتُ: فماذا؟ قال: لُطفٌ من ربّك بين ذلك ﴾.

{أقول:} لمّا أبطل الإمام ﷺ له أوّلاً القولَ بالجبر والتفويض، وهو معلوم عند السائل ـ ولذا لم يذكر ﷺ الدليل عليه له، أو لاكتفاء السائل بإنكاره ﷺ لهما، وكونه أهل تسليم ـ سأله بَعدُ عن الحكم في أفعال العباد، فأجابه ﷺ عن بيان الحقّ بينهما، وهو المنزلة بينهما، بأنّه لُطف بين ذلك، والمشار إليه الجبر والتفويض، واكتفىٰ به السائل.

ومعلوم أنّ اللطف لا يبلغ إلىٰ حدّ الإلجاء ولا ينفي فعل العبد، فلا جبر واضطرار ولا تفويض.

ومعنىٰ اللطف بحسب الإطلاق المعروف: أنّه المقرّب للطاعة والمُبعّد عن المعصية، ولا يبلغ إلىٰ حدّ الإلجاء[1].

ومعناه هنا ـ بما يوافق ما ستعرف من معنىٰ المنزلة ـ: أنّ الطاعة منه وبه، فهما من أمره وبفعله، لكن ظهرت بالعبد وتصوّرت به، وتلحق السعادة والشقاوة الصور، وأسباب الطاعة صالحة للمعصية، وإلّا لم تصلح للطاعة، لكن ذلك الصلوح ثانياً وبالعرض، بمقتضىٰ العدل المطلق، وهذا الصلوح أيضاً لطف مقرّب للطاعة ولم يبلغ الجبر والاضطرار.

والله الحافظ لفعله بأمره، ومنه مادّته، وتصوّره ـ أي ظهوره ـ بالعبد، والأحكام تلحق الصور، والمعصية بأمره العرضي، وهو التخلية، وبه الحفظ، فلولاه لم يفعل المعصية؛ لأنّ

---

(١) انظر: «النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر» ص ٥٤.

ما يفعل به الطاعة يصلح للمعصية، فهي بفعل الله ظهرت والحفظِ العرضي، ومن العبد، ولا يكفي الأوّل في وجودها، فظهورها بفعله الصالح، وهو من الله بمقتضىٰ عدله، ولولا إقداره ومشيئته العرضية ما وقعت منه المعصية، لكن رفعها يوجب رفع الطاعة.

وليست بإيجاد الله لها في العبد، أو بالعبد أو معه، أو أنّ الله رفع يده من العبد ومكّنه من الآلة خاصة، فهي لا تكفي في الإيجاد، وتوجب التفويض، والأوّلُ الجبرَ أو التشريك ـ وستعرف بطلانها ـ ولم يكن اللطف كما قال عليه السلام: إنّه بينهما.

قال الملّا الشيرازي: «لم يُرِد عليه السلام باللطف معناه العرفي المشهور، وهو ما يقرّب العبد إلىٰ الطاعة ويبعّده عن المعصية، بل أشار به إلىٰ دقّة المعنىٰ وغموضه، وكونه بحيث يلطف إدراكه عن العقول والأفهام، وأراد بقوله: (بين ذلك) أنّه أمرٌ بين الجبر والتفويض كما سيأتي، والتقدير: بين ذلك وذلك»[1].

{**أقول:**} ما فسّر به المنزلة ـ وسيأتي ـ ينافي اللطفية، ولا غموض فيها، بل متّضح بطلانها.

نعم، ما ذكره من الشبه الغامضة إلّا علىٰ العارف الناظر بنور الله، ولا يناسب حال جوابه عليه السلام ذلك، والمسألة الغامضة يجيبون |فيها| السائلَ بجواب يناسب حال السائل، ولو بمثال، ولا عجز فيهم عن ذلك، وهم الأولياء علىٰ الخلق الهادون. نعم، ذلك لغيرهم، فيصحّ إرادة المتعارف، وممّا أشرنا له يظهر بيانه.

وبعضٌ[2] فسّر [اللطف][3] هنا بأنّه فعل خاصّ يفعله الله مع المطيع، يختار معه الطاعة، ولا يبلغ إلىٰ حدّ الإلجاء، وهو المراد بالمنزلة كما سيأتي.

وهو ضعيف، لعدم بيانه وظهور حجّة العاصي، وسيأتي البيان[4] في موضعه إن شاء الله.

قال محمد صادق: «أفعال العباد مركّبة من إرادتهم، ومن أمور خارجة، وتنتهي إلىٰ الله، والمعاصي يمكن استنادها إليه من وجه دون وجه، وهو لطف بين الجبر والتفويض، فإنّها وإن أُخّرت بالروحانية، لكنها من مقتضيات الجسمانية، فإنّها لطف للجسمانية والنفس الأمّارة، فكلّ عصيان كمال لها كمال جسماني، وأمّا انتفاع الروحانية بها لاستناد المعاصي

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٣.

(٢) انظر: «حاشية عدة الأصول» مخطوط، الورقة: ١٥٩؛ «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٣٩.

(٣) في الأصل: «اللفظ». (٤) ص ٤٥٨.

إلىٰ مرتبة من الإمكان، فلو لم تكن لم تكن مرتبة، فلم يكن إمكان؛ لأنّ المرتبة لازمة الإمكان، فالإمكان يخلق المعاصي، فلو لم يكن إمكان لم يكن مخلوق أصلاً، فللمعاصي انتفاع روحانية.

وقد علمت أنّ الحقّ هو الخير المتوسّط، ولا يمكن أن يكون بدون ذلك؛ للأدلّة العقلية والنصوص، وليس إلّا هذا».

{أقول:} فيه ـ بالنظر إلىٰ أوّله ـ جمعٌ بين الجبر والتفويض. ثمّ وإن نسبت إليه من وجه، فهو موجد في العبد أو به أو معه، فلتنسب إليه حينئذٍ ولا يُراعَ الضعيف معه، ولا غيره بالوسط مع الانتهاء إليه، فيكون حينئذٍ كالمعدّ والقابل، وليست لطفاً للجسمانية والنفس الأمّارة، وتثبت المعصية بوجه في الجملة لكلّ ممكن فوقه ممكن.

وأمّا أشرف الممكنات، فلا بالنسبة لمن دونه، وإن كان قاصراً بالنسبة إلىٰ موجده، لا يؤدّي حقّه الواجب عليه بحسب مرتبته، وقابل لزيادة الكمال، فافهم.

{وقال} ملّا رفيع: «لعلّ المراد باللطف هنا إعطاء العبد القدرة علىٰ ما يشاء من الفعل والترك، وجعله عاملاً بإرادته ـ الواقعة تحت إرادة الله ـ بالمأمور به، والكفّ عن المنهيّ عنه، وتقريبه من الطاعة بالأمر، وتبعيده من المعصية بالنهي»[1] انتهىٰ.

أقول: وفيه ـ مع أنّه محتمل ـ عدم قبول لفظه عليه السلام له، وهذه القدرة شرط للتكليف، ولا معنىٰ لكونها المنزلة، إلّا أن يردّ إلىٰ قول البعض السابق، وعرفت ضعفه ويأتي.

❑ الحديث رقم ﴿٩﴾

قوله: ﴿عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام، قالا: إنّ الله أرحمُ بخلقه من أن يُجبِرَ خَلقه علىٰ الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها، والله أعزُّ من أن يُريدَ أمراً فلا يكون﴾.

أقول: أشار عليه السلام إلىٰ بطلان الجبر والتفويض ببرهان بيِّنٍ جَلِيٍّ ظاهر، لمنافاة الجبر للرحمة والعدل، كما لا يخفىٰ من تعذيب المجبور علىٰ الفعل، ومنافٍ للرحمة به وهو

---

(١) «حاشية ملّا رفيع» ضمن «الوافي» المجلد ١، ص ٥٤٤، التعليقة (١)، بتفاوت يسير.

واصف نفسه بها، كان المناسب الإحسان عليه؛ لجبره علىٰ فعل القبيح. والعزيز الغالب علىٰ ملكه، ولا شريك له فيه، لا يقع في ملكه ما لا يريده ويشاءه، وإلّا كان في الوجود مبدئ آخر ممانع.

والمفوّضة يلزمهم ذلك؛ لقولهم باستقلال العبد مطلقاً، وليس هو بمشيئة الله، ويقع ما يشاء العبد، ولا يقع ما يشاء الله، فما شاء الله لا يكون، ويقع ما شاء إبليس.

والله أمنع وأعزّ من أن يكون له ممانع، ولا يجتمع هذا القول مع القول بعدم استغناء الممكن عن بارئه آناً مّا، بل دائماً في الافتقار له في المدد، كما هو مقطوع به عقلاً ونقلاً، فكيف يتصوّر الممانعة والاستقلال لمن هو كذلك ؟!

وقال الصادق عليه السلام : (من قال: إنّ المعصية بغير قوّة الله فقد كذب علىٰ الله)[1].

وفي الدعاء والنصّ: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)[2].

ولكن الكلام في المشيئة كما عرفت ويأتي، من انقسامها إلىٰ ذاتية وعرضية، وأنّها سبب فعل لا تكفي وحدها في وجود المفعول، وأنّها حادثة. ومن الحديث السابق يظهر لك البيان، فلا تتوهّم الجبر من عموم المشيئة، وكذا نقول في باقي الصفات السبع.

قوله: ﴿قال: فسئلا عليه السلام : هل بين الجبر والقدر منزلةٌ ثالثة ؟ قالا: نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض﴾.

{أقول:} يفهم من كلامهما السابق بحسب الضمن، لأنّه إذا أبطل الطرفين تعيّن الوسط، وهنا صرّحا بها، فسألهما فأجابا عليهما السلام بثبوتها أوسع ممّا بين السماء والأرض، فنفيا عليهما السلام بهذا الضيقَ عنها، والله لا يكلّف إلّا بما فيه السعة واليسر. ولا ينافي وصفها في بعض الأحاديث بالصعوبة والخطر، كما في حديث التوحيد[3] في بيان القدر، وهي ترجع إليه، فإمّا باعتبار كثرة شبهها والسبل المضلّة، أو باعتبارها في نفسها؛ لرجوعها إلىٰ أمر الله الفاعلي الذي قام به كلّ شيء.

ولتعدّده بحسب المقارنات، من العلل الفاعلية إلىٰ أرض القابلية، عبّر عن سعتها بما

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٥٨، ح ٦، وسبق في ح ٦ من هذا الباب، بتفاوت.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٥٧٢، ح ١٠. (٣) «التوحيد» ص ٣٦٥، ح ٣.

بين السماء والأرض، ولكلّ عالم سماء وأرض بما يناسبه، وكلّ شيء بأمره قائم، كما قال علي[١] عليه السلام، وقال الله تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾[٢].

بل كلّ مخلوق مخلوق ـ مجرّداً أو مادياً ـ له سماء وأرض وسعة، وذلك فيه ما بينهما.

وكلّ مسألة كذلك، خصوصاً العقائد، وتتّسع بحسب فهم الناظر، فترىٰ بعضاً تتعوّص عليه المسألة ويضيق عليه المخرج فيها، فتراها بالنسبة له أدقّ من الشعرة وأحدُّ من السيف، وهي بالنسبة إلىٰ آخر أوسع ممّا بينهما، في أقلّ |من| لحظة يوضّحها ويبيّن أدلّتها عقلاً ونقلاً بأوضح بيان، وهكذا الناس في مرورهم علىٰ الصراط المستقيم الموصوف بذلك، ومَن عرف أنّها أوسع ممّا بين السماء والأرض، لحقيقةٍ فوق الحقيقة الزمانية والدهرية، لا علىٰ سبيل المجاز والمبالغة الجزافية، كما قيل، فهي تشمل عالم الإمكان والكون، فتدبّر.

{قال} محمد صادق: «قد عرفنا استناد أفعال العباد إلىٰ إرادتها، وإرادتها مستندة إلىٰ الله تعالىٰ، فإرادتها آخر أجزاء العلّة التامة، فالأفعال ـ حسنة أو سيئة ـ ليست بجبر، بل القول بأنّها اختيارية أقرب من القول بأنّها جبرية، والأدب أن يقال: كلّ خير من الله تعالىٰ، وكلّ شرّ من أنفسنا».

{أقول:} يلزم منه تركّب العلّة التامة من تلك الأمور، فلا يصدق وقوعها بفعل العبد، وإن كان بأمر الله، وهو الحافظ عليه علىٰ نحو ما سبق ويأتي، ويصدق الجبر، إلّا أنّه ترك للأدب وليس كذلك، فلا جبر مطلقاً. ونفي الشر عنه تعالىٰ لا علىٰ طريق الأدب، ولا أنّه مخلوط: جبر واختيار، لكنّه إلىٰ الثاني أقرب، فتأمّل.

{قال} الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «قد سبق من الكلام في هذا المقام ما به كفاية لمن له فطرة صافية، وفطنة ذكية، وقريحة خالية عن أقاويل المبتدعة المضلّين، فمَن كان ذا فطرة علىٰ هذا الوجه، وتأمّل تأمّلاً كاملاً، وتدبّر تدبّراً شاملاً فيماذكرناه ونقلناه، علم أنّ الفعل ثابت للعبد من حيث إنّه ثابت للحق، وأنّ العبد مجبور في فعله من حيث إنّه مختار فيه»[٣].

{أقول:} من كان ذا فطنة صافية من الاعتبار وتبع الصوفية، ظهر له بطلان قوله السابق، الذي يشير إليه في شرح الحديث السادس من هذا الباب، فإنّه بعد أن ذكر كلام الغزالي

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (وكلّ شيء قائم به).

(٢) «الروم» الآية: ٢٥.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٣.

في الإحياء[1] في التوحيد من أنّه لا فاعل إلّا الله، وكلّ موجود من خلق أو غيره فهو لله بلا شريك.

ثمّ بعد نقل مثال [الحبر][2] والقرطاس والقلم وإرادة الكاتب وعلمه، وذكر المحاكاة بينها في تسويد البياض [بالحبر][3]، قاصداً به المشابهة بالمسألة، وأطال فيه بما لا فائدة فيه ولا صواب في التمثيل، وكلّه من كلام الغزالي.

قال ـ بعده ـ ما لفظه: «فظهر وتحقّق من هذا التوحيد أنّ فعلَ العبد ـ بما هو فعله ـ فعلُ الله، لا أنّ هنا فعلان، أحدهما للحقّ، والآخر للعبد، ولا كما يقوله المجبرة: أن لا تأثير لإرادة العبد وقدرته، ولا تقدّم له علىٰ الفعل بالذات، ولا كما يقوله القدرية: إنّ الفعل للعبد خاصّة، ولا كما يقوله الآخرون من أنّ العبد ـ مع قدرته، وإرادته الجازمة وارتفاع الموانع ـ فاعل قريب مستقلّ في فعله، وإنّما الحاجة إليه تعالىٰ بالواسطة، لأنّه مبدأ المبادئ وعلّة العلل، حتىٰ إنّه لو أمكن وجود العبد واختياره بدونه تعالىٰ، لما توقّف فعله إلّا عليه.

وهؤلاء زعموا أنّ أثر العلّة البعيدة لا يصل إلىٰ المعلول الأخير، بل الأمر كما ذكر من مثال الكتابة والقلم واليمين، فلو كان للقلم عقل ونطق لكان له أن يقول: إنّي كتبت، وكان صادقاً فيما قاله، وكان أيضاً للكاتب حينئذٍ أن يقول لقلمه: ما كتبتَ إذ كتبت، ولكنّي كتبتُ، وكلا القولين صادقان علىٰ ذلك التقدير، كما قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَا رَمَيتَ إِذ رَمَيتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَىٰ ﴾[4].

فهكذا سبيل أفعال العباد في نسبتها إليه تعالىٰ من الجهة التي نُسبت إلىٰ العباد، من غير شركة في الفاعلية، ولا جبر أيضاً ولا تفويض، لكن إدراكه عسر جدّاً، إلّا لمن نوّر الله قلبه وشرح صدره.

وهذا هو المذهب الرابع الذي وعدنا بيانه في الحديث السابق، وهو المراد من قول الصادق عليه السلام: (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)»[5] انتهىٰ.

{أقول:} لا دقّة فيه ولا غموض.

نعم فيه ذلك بحسب التلبيس، والذكي لا يخفىٰ عليه بطلانه، لتفرّعه علىٰ وحدة

---

(١) «إحياء علوم الدين» ج ٤، ص ٢٤٧.
(٢) في الأصل: «الجبر».
(٣) في الأصل: «بالجبر».
(٤) «الأنفال» الآية: ١٧.
(٥) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٢، صححناه علىٰ المصدر.

الوجود، ففعل العبد فعل الله فهو حقّ، وإن كان خلقاً بالتغيير الجزئي الاعتباري، بل مذهبه جبر وزيادة، لجعله فعله فعله، ولسنا بصدد ما أشار إليه من المذاهب، ويمكن تصحيح المذهب الأوّل ممّا نقله بما يرجع إلىٰ الحقّ ـ وستعرفه ـ وهو كافٍ، وبغيره بأنّه مجبور من فعله، من حيث هو مختار. ولو عكس لكان أقرب، وعرفت بطلان كلامه السابق.

{قال:} «وإن لم يمكنه تصوّر ذلك، فعليه أن يذهب المذهب الثالث الذي ذكرناه، وهو مذهب أهل الحكمة، وهو أنّ الفعل ثابت للعبد لا غير، لكن إيجابه بالقياس إلىٰ ملاحظة الأسباب البعيدة العالية والقريبة السافلة، وإمكانه بالقياس إلىٰ وجود العبد وقدرته وعلمه، ولهذا قال بعض الحكماء: إنّ الإنسان مضطرّ في صوره مختار.

وقال *أبو علي بن سينا* في تعليقاته علىٰ الشفاء: النفس مضطرّة في صورة مختارة، وحركاتها تسخيرية أيضاً، كالحركة الطبيعية [فإنها تكون بحسب أغراض ودواع وهي مسخّرة لها، إلّا أن الفرق بينها وبين الطبيعية أنها تشعر بأغراضها، والطبيعية][1] لا تشعر بأغراضها، والأفعال الاختيارية لا تصحّ إلّا في الأول وحده[2]»[3]... إلىٰ آخره.

{أقول:} لسنا بصدد البحث هنا فيه، ولا جبر في الوجود مطلقاً ـ والاختيار عامّ للكلّ في أفعاله وحركاته ـ أو مركّباً، ولو رجع إلىٰ الإنصاف فما قاله الحكيم أقرب إلىٰ الحقّ بوجه، وقوله لا صواب فيه بوجه أصلاً.

{قال:} «والذي انكشف لنا ـ بعد التدبّر في الكتاب، وكلمات أئمّتنا عليهم السلام ـ ما نبّهناك عليه، ومثال ذلك ـ بوجه ـ فعل الجوارح، بل فعل الحواسّ، فالقلب أميرها، ولا تفعل إلّا بإرادة القلب، ولولاها كانت جماداً لا حراك لها، وليس إرادة القلب من ذاته، بل الله يخلقها فيه، كما أودع الباصرة شعاعاً، فنسبة حواسك إلىٰ القلب كنسبته إلىٰ الله»[4].

{أقول:} من تدبّر في الكتاب وكلامهم عليهم السلام يُوصِلْه للحقّ، وكلامهم عليهم السلام نور، لكن بشرط أن لا يكون بنفس معوجّة وغير كَدِرة، كحال الملّا، لنظره لها بقواعد أهل التصوّف، وردّها لكلام ابن عربي.

ومَن راجع ما نقلناه عنه في شرح الأحاديث وغيرها، ظهر له صدق ما نقول وبطلان

---

(١) من المصدر. (٢) «التعليقات» ص ٥٣.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٣.

(٤) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٣، باختصار.

قوله، وأنّه إبطال للكتاب والسنّة. وليس فعل الجوارح هو فعل القلب، فجهة الثبوت واحدة، كما زعم.

نعم، القلب يفعل بفعلها الخاص في ذلك النوع الخاص بها، وهي تفعل به، لا أنّ فعلها فعله، ولا يلزم من ذلك سلبه عنها مطلقاً، ولو كان كما زعم لكان القلب يدرك الصور لذاته، والقوىٰ تدرك المعاني من حيث إدراكه لها، وهو باطل كما لا يخفىٰ، ويلزمه ذلك، لكن قوله مفرّع علىٰ أصل ساقط، وهو القول بوحدة الوجود، واعتبارية أحكام التعيّنات.

{قال:} «فحظّ الحكيم الرسمي في هذا المقام أنّ النفس الإنسانية بالقدرة والإرادة التي خلقها الله فيها فعلت الأفعال، كما أنّ الجوارح بالقوّة التي سرت فيها من النفس تحرّكت أو أدركت. وأمّا حظّ العارف المتألّه فيه أنّ الله سبحانه فعل الأفعال التي فعلتها النفس، وأنّها لم تفعل إلّا ما فعله تعالىٰ، ولم تشأ إلّا ما شاء الله، وما يشاؤون إلّا أن يشاء الله، كما أنّ الحواسّ لم تحسّ إلّا ما أحسّته النفس.

والخلاف بين الفريقين ثابت في المثال أيضاً، كما في الممثّل له، فإنّ نسبة النفس إلىٰ الأعضاء والقوىٰ المدركة والمحرّكة مثال نسبته تعالىٰ إلىٰ عالم السماوات والأرضين وملكوته، فمن عرف إحداهما عرف الأُخرىٰ»[1].

{أقول:} النفس وكلّ مخلوق إنّما يفعل بما أودع الله فيه، وسواء فيه ما يتوقّف علىٰ غيره، أو يدرك به فعل الخير، والجوارح بالنفس تفعل ما تحصيها، وبها تدرك النفس فعلها في مقامها لا بذاتها، ولا فعلها متّحد هو فعل النفس، وينسب لها بحسب المحلّ، والتفاوت في التمثيل، وما قصد في المثال ظاهر علىٰ الخلاف، كما لا خفاء في بطلان مقصده منه علىٰ ما أراد.

ونسبته تعالىٰ إلىٰ الخلق أعلىٰ وأجلّ من ذلك، وهو إنّما ظهر وتجلّىٰ للأشياء بفعله، بما ظهر لها بها، وهو يريد أنّه بذاته، فكما لا وجود إلّا وجوده، فلا فعل وصفة أيضاً. والعجب يقول: إنّه الحق، وما فُهم من الكتاب والسنّة، وهما يبطلانه.

وهذا مرادهم بالتوحيد الأفعالي، وهو داخل في الجبر، بل نفي وجود العبد وفعله وصفته، وأين هذا من المنزلة بينهما بحيث يكونا طرفيها؟! فتفطّن، ولوضوح سقوط كلامه يُختَصرُ في ردّه.

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٣، باختصار ما.

{قال:} «وأمّا قولهما عليه السلام: (نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض)، فهو كناية عن كون القول بالمنزلة بين الجبر والقدر في الصحّة والصدق بحيث لا حرج فيه، وأنّ القائل به في مندوحة وسعةٍ، أوسع من السعة التي بين السماء والأرض»[1].

{أقول:} لا حاجة إلىٰ ارتكاب المجاز والكناية، بل فيها السعة المذكورة وأوسع، لما عرّفناك، وبه كفاية.

وفسّر ملّا خليل القزويني هنا المنزلة بأنّها الإقدار، فوق ما تقوله المجبّرة، ودون إقدار المفوّضة، كما قاله قبل، وفسّر كونها أوسع ممّا بينهما بـ«أنّ كلّ خلائقه من الإنس والجنّ والملائكة وغيرهم، ممّا هو فاعليّ في الجملة، مخلوقون علىٰ هذه الواسطة؛ لأنّ كلّ فاعل مختار. وتفصيله في محله.

ويحتمل أن يكون الوسعة باعتبار أنّه لا ضيق فيها، بمعارضته دليل عقليّ ولا نقليّ، ويتوافق فيها ظواهر الآيات والأحاديث التي توهّموا تعارض ظواهرها، من استدلال المجبّرة ببعضٍ، واستدلال المفوّضة ببعض آخر منها»[2] انتهىٰ.

أقول: وستعرف ما في قوله فيها وردّه إن شاء الله تعالىٰ، وهو يرجع إلىٰ قول البعض السابق، وصرّح به في كتبه وأدلّتها، وإن كانت كذلك، لكنهما عليه السلام عَنَيا الأوسعية، ويصحّ قوله بوجه ظاهري، بحسب مقارناتها وظهور تعدّدها بحسب المقارنات والمكلّفين.

{وقال} ميرزا رفيع: «لمّا دلّ كلام السائل علىٰ إنكار الواسطة بين الجبر ـ وهو إيجاب الله وإلزامه العباد علىٰ أعمالهم، بلا مدخلية لإرادة العباد وقدرتهم في أفعالهم وإيجابها ـ والقدر، وهو استقلال قدرة العبد وإرادته في إيجاب فعله وإيجاده بقدرته واختياره، أُجيب بأنّ ما بينهما احتمالات كثيرة، ولا حصر بينهما، لا عقلاً ولا قطعاً»[3] انتهىٰ.

أقول: ليس في كلامه ما يدلّ علىٰ إنكارٍ لها، فإنّه سأل: هل بينهما منزلة؟ وهو أعمّ، والعامّ لا يدلّ علىٰ الخاصّ، وهما عليه السلام أجابا [بأنها][4] أوسع ممّا بينهما، لما في الجبر والتفويض من الضيق والحرج، فلا تكون المنزلة هي الاحتمالات، وإلّا ضاعت وجاء

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٣، بتفاوت يسير.

(٢) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٥٤، بتفاوت يسير.

(٣) «حاشية ملّا رفيع» ضمن «الوافي» المجلد١، ص٥٤٤، باختصارٍ ما، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «بها».

الضيق والحرج وانتفت، ولا خفاء في بعده عن اللفظ، بل عدم قبوله له أصلاً.

ومثل هذه الاحتمالات وقول الملّا [منشؤها][1] أخذ مدلول كلامهم باحتمالات وهمية خارجة، أو قواعد متصوّفة، وتناولها أيسر من ذلك وأسهل، لمن استنارت نفسه بنورهم، ونظرها بغير اعوجاج وبصيرة معوجّة.

ولنعرض عن كلام الكاشاني، فإنّه لا يخرج عن كلام أُستاذه الملّا الشيرازي، وقد يزيد عليه فساداً، ومن نظر فيما ننقله عنهما في الشرح ظهر له ذلك. ولو قال بأنّ المراد بالسعة الكناية عنهما وسلامتهما من الشبه ـ وفيها السلامة ـ لكان أقرب من ذلك، وتستعمل المفسّرة هذه العبارة لهذا المعنىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿١٠﴾

قوله: ﴿عن صالح بن سهل، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سُئل عن الجبر والقدر، فقال: لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما، فيها الحقّ التي بينهما، لا يعلمها إلّا العالم، أو مَن علّمها إيّاه العالم﴾.

{أقول:} لم يتكلّم عليه محمد صادق، وكذا الحديث اللاحق، اكتفاءً بقوله في غيره، ولكن فيه ما لا يتّضح بغيره. وظاهر كلام ميرزا رفيع[2] والملّا الشيرازي[3]، كما سيأتي نقله: أنّ المراد بالعالم أعمّ من المعصوم، وليس كذلك، بل المعصوم خاصة. وأمّا بطلان الجبر والقدر فمعرفته مبرهناً من طرق، فلا فائدة في الإعادة.

ولمّا كان الحقّ منهم عليهم السلام وبهم وفيهم وإليهم، اختصّوا بذلك، فلا حلّ لمشكل إلّا بهم، ومن تعريفهم وبيانهم، ومَن تنكّب طريقهم، الذي هو طريق الله وهداه، وقع في المضيق.

قيل: جميع المسائل أصولاً وفروعاً لا تعرف إلّا منهم عليهم السلام، وكلّ شيء لم يخرج منهم عليهم السلام فباطل مردود إلىٰ أهله، وإن كان كذلك فلِمَ خصّ هذه المسألة بذلك، وجميع المسائل كذلك، والكلّ بتعليمهم؛ إمّا شفاهاً أو بالنظر، والردّ إليهم عليهم السلام ولو حال عدم المشافهة؟

---

(١) في الأصل: «منشأ».

(٢) انظر: «حاشية ملّا رفيع» ضمن «الوافي» المجلّد ١، ص ٥٤٤، التعليقة (٣).

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٣.

قلنا: وإن كان الأمر كما ذكر، فهم عليهم السلام أصل كلّ خير وفرعه ومعدنه ومثواه ومنتهاه، لكن المسائل في ذلك تتفاضل وتتفاوت بحسب شدّة دليلها وصعوبة إدراكه وخلاف ذلك، وهذه المسألة كذلك، لابتنائها علىٰ معرفة سرّ القدر، وكثرة الاختلاف فيها، حتىٰ في بيان المنزلة، كما سيأتي، ولذا خصّت لذلك.

أو نقول: لتوقّفها علىٰ أسباب خفية غير ظاهرة للناظر، وتنساق علىٰ قدر ممّا يعلمون عليهم السلام من الحكمة [والمصلحة][1]، وجاز توقّف بعض المسائل علىٰ تعريف منهم عليهم السلام، وإن حصلت الشروط وزالت الموانع، فإنّ ذلك غير كافٍ في المعرفة والإفاضة ما لم يُرِدْه المفيض، ويعرف أنّه مصلحته وكونه أهلاً لتحمّله وعدم مانع له، ولو بحسب الفروع، لنصّ: (عليكم أن تسألوا، وليس علينا أن نُجيب)[2] وأمثاله، ولا يلزم منه جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما بيّن في محلّه، وهم عليهم السلام أعلم بالحاجة، ولا يُسألون عمّا يفعلون، لعصمتهم التامّة والكاملة، فتدبّر.

والمراد بالمنزلة بين الجبر والقدر ـ وهو التفويض ـ: المرتبة الخالية منهما، لا أنّها مركّبة منهما ولو بوجهٍ ما، ولا أنّها ملفقة منهما ولو بحسب المصاحبة، وأنّها تفويض بطريق، وجبر بوجهٍ آخر؛ [ولا أنّها][3] اختيار أو جبر أو مع تفويض، وجميع ذلك باطل ـ كما سيأتي ـ وسيأتي تحقيقها.

{قال} الملّا الشيرازي في شرح هذا الحديث: «لم يُرد عليه السلام بقوله: (لا جبر ولا قدر) أنّ فعل العبد خالٍ من الجبر والاختيار، ولا بقوله: (ولكن منزلة بينهما) أنّ فيه شيئاً ضعيفاً من الجبر، وشيئاً ضعيفاً من الاختيار، ولا ـ أيضاً ـ أنّ فيه تركيباً بين الجبر والقدر، ناقصين كانا أو تامّين، كالمركّب من الحلاوة والحموضة، شديدتين أو فاترتين.

بل المراد أنّ العبد مجبور في قدرته، قادر في مجبوريته، مضطرّ في عين اختياره، مختار في عين اضطراره، والفعل ثابت له من حيث هو ثابت لله، وأنّه صادر منه من حيث هو صادر من الله.

فقوله عليه السلام: (لا جبر ولا قدر) أي لا جبر مجرّداً عن القدر، ولا قدر مجرّداً عن الجبر، وهكذا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا رَمَيتَ إِذ رَمَيتَ﴾[4] أي ما رميت رمياً لم يكن الله رماه

---

(١) في الأصل: «ويصلحه».

(٢) «بصائر الدرجات» ص٣٩، ح٣، ٥، بالمعنىٰ.

(٣) في الأصل: «ولأنها».

(٤) «الأنفال» الآية: ١٧.

حينما رميتَ رمياً كان الله راميه، وقوله: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾[١] أي ولكن الله رمىٰ ما رميته.

وممّا يشير إلىٰ هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ خطاباً للمؤمنين: ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾[٢] أمرَهم بقتالهم الكفّار، ثم نسب التعذيب الذي هو عين القتال إلىٰ الله بأيدي المؤمنين.

وقوله ﷺ: (فيها الحقّ التي بينهما)... إلىٰ آخره، إشارة إلىٰ أنّ معنىٰ المنزلة التي بين الجبر والقدر أمر غامض، بحيث لا يعلمه إلّا العالم الرباني الناظر إلىٰ الحقائق بنور الإلهام، أو من يعلمه منه، ممّن ألقىٰ السمع وهو شهيد»[٣] انتهىٰ.

{أقول:} ذكره الاختيار صدر العبارة -الاختيار مع الجبر- لا معنىٰ له، بل المقابل له القدر، والمراد به التفويض هنا، إلّا أن يراد به التفويض.

{قوله:} «ولا بقوله»... إلىٰ آخره، هذه المغايرة باطلة، مع باقي الأقوال المحتملة ما سوىٰ الحقّ.

{قوله:} «بل المراد»... إلىٰ آخره، هذا باطل، فهو قول بالجبر الخالص، إذ قدرته حينئذٍ جبر، فلا عبرة بها، وقصاراها كون المحلّ مستعدّاً أو شرطاً ناقصاً، وتمامه بالفاعل، وهو جبر، فيكون الفعل من الله في العبد أو بالعبد، والعبد حينئذٍ ثَمَّة كالقَدُوم في يد النجّار، ويصرح بذلك قوله بأنّه صادر عنه من حيث هو صادر عن الله تعالىٰ، لكنّ هذا القول منه متفرّع علىٰ وحدة الوجود، فكما أنّ الوجود في نفس الأمر وجود الله -ولا وجود للممكن أصلاً، وإن اعتبر من حيث الاعتبار، وظهور الواجب بالخلق [وفات] الواحد بالكثرة- فكذا في الصفات والأفعال الوجودية، وأمّا صفات [الممكن][٤] ولوازمها فهي اعتبارات، وهذا ظاهر بطلانه عقلاً ونقلاً.

{قوله:} فقوله ﷺ: (لا جبر)... إلىٰ آخره، المراد منه أنّها خالية من الجبر والقدر، لا أنّه لا جبر مجرّداً عن القدر، ولا قدر مجرّداً عن الجبر، وعلىٰ قوله يكون المراد [...]، بل جبر مشوباً بقدر وبالعكس، وهو خطأ ظاهر، وهما لا يجتمعان.

ومتىٰ فرض فيه جبر، وهو من الله، فالله أولىٰ بالنصفة، ولا يجعل العذاب عليه. علىٰ أنّه علىٰ مراده العذاب والثواب في وسط الرجوع، ومقام النفس وصورها، ومقام العقل

---

(١) «الأنفال» الآية: ١٧. (٢) «التوبة» الآية: ١٤.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٣ - ٤١٤.

(٤) في الأصل: «المهم».

والقيامة الكبرىٰ، وظهور الوحدة الوجوبية الذاتية، فمقام فوق ذلك، وحينئذٍ يرجع وجود الكلّ إلىٰ ذاته، ويفنىٰ فيه.

{قوله:} «وهكذا معنىٰ قوله تعالىٰ»... إلىٰ آخره، ليس معنىٰ الآي كما زعم، بل تفسيرٌ بالرأي، وردٌّ للكتاب والسنّة إلىٰ قواعد أهل التصوف، بل معناه ما رميت رمياً حين كونك رامياً، ولكن الله رمىٰ حين رميك، فرمي الله برميك ظاهر كظهور المادة بالصورة، وليس المراد أنّ رميه رمي الله، فلا رمي للعبد مطلقاً، وإلّا لما قال: ﴿ رَمَيتَ إذ رَمَيتَ ﴾ فأثبت الرمي له أوّلاً ووسطاً، ونفاه أخيراً، فالنفي له، وهو بجهة، فظهور فعل الفاعل به، لا الذات الأحدية.

وهذا لا يوجب نفي الفعل ـ مطلقاً ـ عنه وإثباته للذات، بل عبارة عن كمال المشابهة، وعدم ملاحظة فعله عند ظهور فعل الذات، فهو عبارة عن عدم ملاحظة الانوجاد، لا عدم الوجود أصلاً، والفرق بينهما متّضح، إلّا علىٰ مَن انصبغت نفسه بقواعد أهل التصوف.

والكلام في الآية الثانية ظاهر من ذلك، والمراد بالعالِم: المعصوم عليه السلام، والعالم الربّاني يعرفها بتعريفهم عليهم السلام وتعليمهم.

ومراده بالنور الذي ينظر به إلىٰ الحقائق: أي باعتبار ظهور الحقّ بها وظهور الأعيان الثابتة بذات الله، فكلّ منهما مرآة للأُخرىٰ، وصرّح بذلك في غير موضع[1]، وسقوطه ظاهر.

ولم يظهر الله بذاته لأحد، وإنّما هو بفعله، ومرتبة الظهور دون مرتبة الذات الظاهرة، فهو صفة وقيد، والذات منزّه عن جميع ذلك، فتبصّر.

وكلام المجلسي[2] علىٰ هذا الحديث خالٍ عن البيان، واقتصر علىٰ نقل عبارة الرازي.

❑ الحديث رقم ﴿١١﴾

قوله: ﴿عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال [له رجل]: جُعلت فداك، أجبرَ الله العباد علىٰ المعاصي؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم علىٰ المعاصي ثمّ

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» ٣٣٥ - ٣٣٦.
(٢) «مرآة العقول» ج ٢، ص ١٩٣.

يعذّبهم عليها، فقال له: جُعلت فداك، ففوّض الله إلى العباد ؟ قال: فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جُعلت فداك، فبينهما منزلة ؟ قال: فقال: نعم، أوسع ما بين السماء والأرض ﴾.

{أقول:} سبق الكلام في بيان السعة وما قيل فيها، والبرهان الذي أشار له الإمام عليه السلام في بطلان الجبر والتفويض ظاهر، لمنافاة الأول لتعذيب العاصي، وهو يبطل التفويض أيضاً كما سبق، ووجه المنافاة عرفتها، وكذا منافاة التفويض للحصر بالأمر والنهي.

وحَصَرَ حَصْراً، أي ضيّق عليه وأحاط به[1].

والمناسب للتفويض الرضا بجميع أفعال المفوّض إليه كما عرفت.

واكتفىٰ الملّا هنا بكلامه علىٰ ما سبق من الأحاديث وأحال عليه[2]، وعرفت ردّه، فراجعه.

❑ الحديث رقم ﴿ ١٢ ﴾

قوله: ﴿ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام : إنّ بعض أصحابنا يقول بالجبر، وبعضهم يقول بالاستطاعة، [قال:] فقال لي: اكتب:

بسم الله الرحمن الرحيم، قال عليُّ بن الحسين: قال الله عزّوجلّ: يا بن آدم، بمشيئتي كنتَ أنت الذي تشاء، وبقوّتي أدّيت إليّ فرائضي، وبنعمتي قويتَ علىٰ معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً، ﴿ مَا أَصَابَكَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفسِكَ ﴾[3]، وذلك أنّي أولىٰ بحسناتك منك، وأنتَ أولىٰ بسيّئاتك منّي، وذلك أنّي لا أسأل عمّا أفعل، وهم يُسألون، قد نظمتُ لك كلّ شيء تريد ﴾.

---

(١) انظر: «الصحاح» ج ٢، ص ٦٣٠، مادة «حصر». (٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٤.
(٣) «النساء» الآية: ٧٩.

{أقول:} سبق[1] لك هذا الحديث في باب المشيئة والإرادة مشروحاً، والراوي واحد، وكذا المتن، وفي هذا زيادة أخيراً: (قد نظمتُ لك كلّ شيء).

والتأمّل في وقوع الخلاف |في| مثل هذه المسألة زمن ظهورهم عليهم السلام، لقوله: «أصحابنا» فبعض يقول بالجبر، وبعض بالاستطاعة، أي التفويض، فإنّه الاستطاعة الاستقلالية، والقول بكلّ واحدٍ منهما إمّا صريحاً ـ ولا استبعاد في ذلك ـ أو لأنّه يلزم من قوله ولا يتمّ إلّا به، كما سبق في بعض الأقوال. والجامد في الفهم والمتشابه في كلّ وقت، ومثل ذلك ورد في مسألة العلم، كما في حديث توحيد ابن بابويه[2] وغيره، وغيره كثير، والوجه ظاهر.

والإمام عليه السلام بيّن له إبطالهما مع إثبات الواسطة بأسهل بيان، ففعل العبد بالقوة الموهوبة والمشيئة، وإلّا لم يقدر، بل لا يكون له وجود أصلاً، ونسبَ التأدية له.

وهذا غير كافٍ في وجود الفعل، بل لابدّ من ملاحظة العامل والمشيئة، |و| باقي أسباب الفعل صالح لأمرين: الطاعة والمعصية، وإلّا لم يتحقّق التكليف والاختيار، بل جعله الله كذلك ولم يرفع عنه يده حين فعله.

ولذا كان هو أولىٰ بالطاعة، وبالعكس في المعصية، مع ثبوت تشريك في الجملة من جهة أسباب الفعل، والحفظ عليه بالعون والتوفيق والخذلان، وملاحظة علّية مبدأ الطاعة والمعصية، فلذا نسبت الطاعة لله، لأنّها بفعله وتوفيقه وموافقة له، فنسبت له بسبب الأولوية التي عرفتها، وبالعكس في المعصية، وكان الأمر كذلك، فإنّه: (لا يُسأل)... إلىٰ آخره؛ لأنّه لا يفعل إلّا المحكم، ولا يخفىٰ عليه خافية، ولا يفعل القبيح، فلذا صحّ جعل ذلك علّة للعلّة أو للمجموع.

قال محمد صادق: «لمّا كانت إرادة العباد مستندة إلىٰ الله، وكذا مشيئته، كما قال: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ ﴾[3] فمطلق المشيئة مشيئة الله، والمشيئات الخاصة ـ من كونها حسنة أو سيّئة، وكونها تلك الحسنة وتلك السيئة ـ فمن الأسباب الأُخر، فالله واحد ولا تُنسب له إلّا المشيئة الواحدة.

وأمّا المشيئات الخاصة فهي من الله أيضاً بالفاعلية، ومن الأسباب الأُخر بالشرائط

---

(١) انظر: الباب ٢٦، السابق في هذا المجلد، ح٦. (٢) انظر: «التوحيد» ص١٣٤، باب العلم.

(٣) «الإنسان» الآية: ٣٠؛ «التكوير» الآية: ٢٩.

والإعداد، فكلّ ما يشاء العباد فهو من مشيئة الله بالفاعلية، ومن العباد بالإعداد وبكونهم شرطاً».

{أقول:} على قوله ـ وعنده أنّ المشيئة صفة ذات عين العلم ـ فالله هو الفاعل لفعل العبد فيه، أو بنفس العبد، وليس منه إلّا الإعداد والقابلية، وهذا منه تفريعاً على وحدة الوجود وكماله لله، وللإمكان أعدام ولوازم ماهيات عدمية، ولزوم الجبر له ظاهر، أو يقول بالتشريك، وهو ضلال أيضاً كما سبق.

{قال:} «وقوله ﷺ: (أنت الذي تشاء) إشارة إلى المشيئة من العبد، والقوّة والنعمة في قوله: (وبقوّتي أدّيتَ إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي) إشارة إلى الأسباب التي هي خارجة عن العبد، وتستند مشيئة العبد إليها، لأنها ممكن وله علّة، فإن كانت [من] العبد فلها مشيئة أُخرى وتتسلسل، فالعلّة خارجة، فليست من العبد، ففعل العبد منه ومن غيره، وهو الأمر بين الأمرين، فكلّ فعل مخلوق له بوسط أو بغيره».

{أقول} على قوله ليس منه أيضاً مشيئته؛ لقوله: (بمشيئتي) واستدلاله قبلُ بالآية السابقة، وأنّه ليس من العباد إلّا الإعداد والشرط، والله فعل بهم، ولا فعل منهم، وهذا ما يريدونه من توحيد الأفعال المتفرّع على توحيد الوجود، أي القول بوحدة الوجود، وجاز انتهاء المشيئة إلى مشيئته بنفس ذاتها، مجعولة لا بمشيئة زائدة، فلا تسلسل، كما أنّ كلّ فعل يفتقر إلى نيّة، والنيّة فعل ولا تفتقر لها، بل تحدث بنفس العلم والتوجّه لها بها. وفي النص: (خلق الله المشيئة بنفسها، وخلق الخلق بالمشيئة)[1].

{قال:} «وقوله: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ الآية[2] إشارة إلى الأدب، يعني مع كون أفعالك مستندة إلى الله ـ بوجه ـ وإلى نفسك، فمن الأدب نسبة السوء لنفسك، والخير إليه تعالى، لأنّه تام، وفعل الله السيئات ليس بذاته، بل بواسطتك، فاستنادها لك أولى من أستنادها إليه تعالى».

{أقول:} بل ينافي العدل والنصفة؛ لأنّ ما منه أقوى وأقهر، وهو الفاعل، وما من العبد الإعداد والقابل، وما أقربه من الكسب الذي تثبته بعض الأشاعرة لمّا ضاق عليه المخرج. وعلى قوله أيّ جور أعظم من نسبة لازم المشيئة لتشريك الضعيف وتبرّئه منها؟! فإن

---

(١) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة، ح٤؛ «التوحيد» ص١٤٨، ح١٩، وفيه: (ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة).

(٢) «النساء» الآية: ٧٩.

كانت عدماً فلا شيء، أو جوداً عاد له، ومع ذلك كلّه فعنده المُظهر نفس الظاهر، للمناسبة والربط بينهما ـ كما سبق منه ويأتي ـ فكلّ فعل منه، وغيره عدم، بل في نفس الأمر لا فاعل ومفعول.

{قال:} «وقوله تعالىٰ: (إنّي أولىٰ بحسناتك منك)... إلىٰ آخره، فأفعل التفضيل إشارة إلىٰ أنّ كلّاً من الحسنات والسيئات، وإن جاز أن تسند إلىٰ العبد أو الخالق، إلّا أنّ نسبة الحسنات إلىٰ الله أولىٰ من العبد، والسيئات بالعكس، لما مرّ آنفاً».

{أقول:} علىٰ قوله السابق يوجب نسبتها لأحدهما، أو إلىٰ الله، فهو الفاعل للكلّ ولو في بعضٍ بوسط، وليس عن مشاركة، وكونها من لوازم الإمكان لا يوجب ذلك، فلم تظهر الأولوية بهذا.

{قال:} «وقوله: (إنّي لا أُسأل عمّا أفعل، وهم يُسألون) المراد من السؤال وجوب جزاء الفعل، إن خيراً فخيراً أو شرّاً فشرّاً، والله منزّه عن استفادة جزاء الخير والشر، فالله لا يُسأل والعبد يُسأل».

{أقول:} لا يتعيّن كون السؤال لذلك، والله لا يُسأل بكلّ معنىً، لعدم وقوع القبيح منه، ولا يفعل إلّا الأصلح، فلا يُسأل. حكم به أوّلاً، وبيّن وجهه بالإشارة إلىٰ الأمر بين الأمرين في الحديث، وبذا يتمّ التعطيل، لا كما قال.

ثمّ ذكر كلاماً لا فائدة في نقله، والاستعجال أوجب الإعراض عنه، وتكلّم علىٰ هذا الحديث فيما سبق بنحو هذا، وما ذكره هذا الشارح ملخّص من كلام أُستاذه وسيأتي.

وقول الإمام ﷺ أخيراً: (قد نظمت لك كلّ شيء تريد) من كلام الإمام ﷺ، وعرفت اشتمال كلامه علىٰ بيان ما يريده السائل، وليس هذا من كلام الله.

قال الملّا في الشرح: «وأمّا قوله: (قد نظمت لك كلّ شيء تريد) فالمعنىٰ أنّي قد خلقت لك جميع مصالحك من الجوارح والأعضاء والحواس والقوىٰ، ونظمت أسباب معاشك ومعادك، وسهّلت عليك سبيل الخير والرحمة، وأوضحت لك طريقي السعادة والشقاوة، من غير جبر وضيق عليك، ولا منع وصدّ مني لك»[1]... إلىٰ آخره.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ هذا يدلّ علىٰ أنّه من قول الله، وليس كذلك، كما هو ظاهر، ويدلّ

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٥.

عليه عدم ذكر هذه التتمّة في الحديث السابق.

{ تنبيه: } إذا تتبعت كلام الملّا في كتبه في مسألة الأفعال، وما قاله في مبدأ الشرور ولمّية الشيطان، وجدت بناءه علىٰ أصل متهافت الأركان، بعيد عن الحقّ، قريب لمذهب الثنوية، بل جامع لمذاهب كثيرة من السبل المضلّة.

ولننقل لك بعض ذلك في مبدأ المعصية في الوجود، ولمّيّة الشيطان، في أسفاره ومفاتيح غيبه، والنقل علىٰ المفاتيح، قال فيها ـ بعد ذكره ما أجابت به الحكماء عن دخول الشرّ في الوجود ـ بأنّه من القسم الغالب خيره علىٰ شرّه، وردّه بما لم يرد عند التأمل، ولسنا بصدده هنا.

{قال:} «والذي عليه العرفاء المحقّقون والأولياء أنّ الله عامَلَ كلّاً معاملةً لو لم يكن خلق سواه لكان عامله بهذه المعاملة، واختار لكلّ ما اختاره لنفسه، إذ الأشياء مظاهر صفاته وأسمائه، وذواتهم أولاً ـ قبل الوجود ـ استدعت ما عليه من أمر منافٍ أو موافٍ، فلا يوالي أحد إلّا ما تولّاه، وهذا التولّي ذاتي سابق علىٰ الخير والشرّ الثانويين، وذلك في الأزل حال كونها معلوماته، فلله صفتا لطف وقهر، ورحمة وغضب، ولابدّ لهما من مظهر، والنبيّ وأتباعه والملائكة مظهر الرحمة، والشيطان وأتباعه مظهر القهر والنقمة، ولا يكمل المُلك إلّا بهاتين الصفتين، فذلك بحسب اقتضاء الصفات في الأزل بما علم من الذوات وأعطته ذلك، فالأنبياء عليهم السلام رسل المؤمنين، والشياطين رسل الغاوين»[١].

وفسّر قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَو شَاءَ لَهَدَاكُم أَجمَعِينَ ﴾[٢] بأنّه ما شاء هداية الكلّ، بل شاء ما عليه الأشياء في أنفسها، وهو هادٍ وضالّ. واختصرنا لفظه هنا.

{قال} ـ بعد فصل، نقل في أوّله عبارة ابن عربي في الفتوحات المكية[٣]، ثم عبارته في الفص اليعقوبي[٤] ـ: «وقال في الفصّ اللوطي: العلم تابع للمعلوم، فمَن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنّه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾[٥] فلمّا قال هذا قال أيضاً: ﴿ مَا يُبَدَّلُ

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص١٦٦، ٢٠٠ - ٢٠٤، بتصرّف.

(٢) «النحل» الآية: ٩.

(٣) «الفتوحات المكية» ج ٢، ص١٥٧.

(٤) «فصوص الحكم» ج ١، ص٩٦.

(٥) «الأنعام» الآية: ١١٧.

القَوْلُ لَدَيَّ ﴾ الآية[١]، فما عاملهم إلّا بحسب ما علم منهم، وما علم منهم إلّا بحسب ما أعطوه من أنفسهم[٢]»[٣].

ثمّ نقل عبارته في الفصّ الإبراهيمي، وفيها: «ليس من الحقّ إلّا إفاضة الوجود [عليك، والحكم لك عليك، فلا تحمد إلّا نفسك، ولا تذم إلّا نفسك، وما يبقىٰ للحقّ إلّا حمد إفاضة الوجود][٤]، لأنّه له لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود، فالأمر منه إليك، ومنك إليه، غير أنّك تسمّىٰ مكلّفاً، وما كلّفك إلّا بما قلت له: كلّفني بحالك وما أنت عليه.

فإن قيل: فما فائدة: ﴿ وَلَو شَاءَ لَهَدَاكُم أجمَعِينَ ﴾ ؟

قلنا: ﴿ لَوْ ﴾ حرف امتناع لامتناع، فما شاء هداية الكلّ، بل ما عليه الأمر، والمشيئة تابعة للعلم، وهو نسبة تابعة للمعلوم، وهو أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه[٥]»[٦].

ثم نقل عبارة القيصري صاحب الفصوص هنا، وأنّه ذكر هذا السؤال ليُنبّه علىٰ سرّ القدر[٧].

ثم نقل بعدُ عنه عدم جعل الماهيات، فالجاعل لم يجعل الكلب نجساً وعين الإنسان طاهرة؛ لأنّ الأعيان صور الأسماء الإلهية ومظاهرها في العلم، بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة، بل عين الذات القديمة وحقيقتها، وهذا المخلص من هذه المضائق[٨].

ثم نقل عبارة القاساني في سرّ القدرّ: «الحقائق صور معلومات الحقّ، وهي ليست بزائدة علىٰ ذاته، بل من تجلّي ذاته في علمه بذاته بصور صفاته وشؤونه الذاتية المقتضية للنسب الأسمائية، فإن اُعتبرت من حيث تعيّناتها كانت صفاتٍ وشؤون ذاتية، وإن اُعتبرت

---

(١) «ق» الآية: ٢٩. (٢) «فصوص الحكم» ج١، ص١٣٠، باختصار.

(٣) «مفاتيح الغيب» ص٢٠٧، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) من المصدر. (٥) «فصوص الحكم» ج١، ص٨٢ - ٨٣، باختصار.

(٦) «مفاتيح الغيب» ص٢٠٧ - ٢٠٨، باختصار.

(٧) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ج١، ص٣٦٩؛ «مفاتيح الغيب» ص٢٠٨.

(٨) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ج١، ص٣٧٠؛ «مفاتيح الغيب» ص٢٠٩.

الذات المتعيّنة بها كانت أسماء؛ لأنّ الذات باعتبار كلّ تعيّن ونسبة اسم من الأسماء، فإنّها حقائق ذاتية للحقّ، والحقائق لا تقبل الجعل ولا التغيّر عمّا هي عليه[1]»[2]... إلىٰ آخر عبارته.

{قال} الملّا بعد ذلك: «وإنّما تتّبعنا كلمات هؤلاء العرفاء، واكتفينا بإيرادها في هذا الفصل؛ لأنّها صدرت من معدن الحكمة ومشكاة النبوّة، ومنبع القرب والولاية، وهي أجود ما قيل في باب مسألة الخير والشرّ، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل»[3] انتهىٰ.

وكلام تلميذه الكاشاني مثله في باب السعادة والشقاوة من الوافي[4]، وفي قرّة العيون[5]، ورسالة العلم[6]، وإن تفاوت اختصاراً وبسطاً.

{أقول:} فانظر إلىٰ قوله فكلّه مِن تَبَعِه لمَن مدحه بما سمعت، وهو بضدّ ما قال، ومفاسد كلامه كثيرة ظاهرة، ولنذكر بعضها:

منها: أنّ الله عامل كلّاً ما اختاره لنفسه من جهة العمل والاعتقاد بما ألقىٰ في هويّته، من القبول للطاعة والمعصية، وليس له اختيار من ذاته سابق في الأزل، وليس الأسماء والصفات معانيَ، أو صوراً ثابتة أزلاً، وإن لم تغاير وجود الله تعالىٰ، للزوم كون علمه الذاتي مع معلوم، فيكون حادثاً.

ومقام الأسماء والصفات دون مقام الذات، وليس بينهما تقابل تضادّ علىٰ قوله، وإذا كانت كلّها خيرات، وكذا هنا، لأنّ هذا تابع للذاتي، فلا شرّ مطلقاً، وهو باطل.

وليس للذوات اقتضاء في [الأزل][7] تعطي الله وتفيده، وإلّا لم يكن الكمال ذاتياً له إلّا بنوع مجاز، ويكون علىٰ قوله الكلّ رسل حقّ، رسل المؤمنين والشياطين إلىٰ جهتين فيه، أو فيه قديم آخر، ولو الأعيان الثابتة، وانقلاب الخير الذاتي شرّاً، مع ما فيه من منافاة العدل، وعدم صحّة أنّ ما سواه تعالىٰ حادث مجعول، وهو حقّ، فليس إلّا الذات الأحدية

(١) «شرح فصوص الحكم» للقاساني، ص١٩٥.

(٢) «مفاتيح الغيب» ص٢٠٩، ، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «مفاتيح الغيب» ص٢٠٩ – ٢١٠.

(٤) «الوافي» المجلد ١، ص٥٢٨ – ٥٣١.

(٥) «قرّة العيون» ص٣٧٦ – ٣٧٨.

(٦) المصدر غير متوفر لدينا في الوقت الحاضر.

(٧) في الأصل: «الأول».

وخلقه ولا ثالث معهما، ولزوم زيادة الأزل علىٰ ذاته تعالىٰ، لوسعه غيرها، وهو عينها لا يزيد بوجه أصلاً، فلا يسع غيرها حتىٰ اعتباراً، لا بحسب الذات ولا الاعتبار، ولزوم تبعية اختياره وعلمه وإرادته لغيره ذاتاً، فهو مضطرّ في ذاته وبذاته لغيره، ولزوم مقابلة غيره له، |وكونه| مرآة للآخر، وصرّح بهذا في غير موضع، فله مقابل، إمّا ندّ أو ضدّ، فكلّ منهما ضد للآخر أو ندّ، ولو اعتباراً، وهو باطل، إلىٰ غير هذه الوجوه.

ومنها: تفسيره القرآن برأيه، فمعنىٰ: ﴿ لَوْ شَاءَ ﴾ أي اضطراراً وقهراً؛ لإثبات كمال القدرة وإحاطتها، وليس كلّ ما يمكن فيها يقع، لجواز منع الحكمة ومقتضىٰ المشيئة عنه إلىٰ خلافه، كتخليد إبليس في الجنّة وأمثاله، فيبقىٰ في القدرة الإمكانية، ولا يبرز في القدرة الكونية، وليست هذه القدرة القدرة الذاتية، ويدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ ﴾[1].

ومنها: ما نقله من عبائر رؤساء الضلال، ومن يفرغ من عيون آجِنَة تجري بغير رضا الله، وجوده عليه واعتقاده واكتفاؤه به، وما تضمّنته من المفاسد الظاهرة وجمعها للضلال ظاهر لا خفاء فيه، من وحدة الوجود، وقدم الأعيان، ولزوم مذهب أهل الثبوت والجبر، وكون المعلوم نفس ذات العالم، وغير ذلك من عقائد أهل العناد.

فانظر أيّها العاقل إلىٰ مذهب أهل الضلال كيف جعله المخلص، وبه البيان في مسألة الخير والشرّ وسرّ القدر، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون، والعقل والنقل معلنان بكذب جميع ذلك، [لا][2] أنّها صدرت من معدن الحكمة ومشكاة النبوة ومنبع الولاية، بل الأمر واقعاً وفي نفس الأمر بعكس ما قال، ولو لم يكن في كلام الملّا ما يدلّ علىٰ سقوطه ـ وأنّه من جملة المتصوّفة، ولا يركن له أصلاً ـ إلّا هذا لكفىٰ، وجميع كلامه من السبل المضلّة فاطرحه جانباً.

قال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «لمّا سُئل الرضا عليه السلام عن اختلاف أصحابه في الجبر والاستطاعة، أي التمكن والقدرة، أمر بكتابة ما قاله علي بن الحسين رواية عن الله عزّ وجلّ، إذ كان فيه كفاية للمستبصر في بيان الحق في مسألة الجبر والاختيار، إذ ليس فوق كلام الله كلام، فقوله عزّ وجل: (بمشيئتي كنتَ أنت الذي تشاء) ظاهره يدلّ علىٰ

---

(١) «يونس» الآية: ٩٩.

(٢) في الأصل: «إلّا».

مذهب أهل التوحيد في الأفعال، بحمل الباء على السببية القريبة، كما في قولك: بالبصر يبصر الإنسان، وبالسمع يسمع، وباليد يبطش، فيكون المعنى: مشيئتك التي بها كنت تشاء الأشياء هي مشيئتي التي تظهر فيك»[1].

{أقول:} أمّا كون كلام الله كما قال فحقّ، وهو هدىً ونور لمن لم تعوجّ نفسه وتتلوّث فيكون عليها حينئذٍ عمىً، كما قال الله تعالى. ومراده بأهل التوحيد في الأفعال: القول بأنّ الله الفاعل لجميع الأفعال في العبد، ورجوعها لفعل واحد، وهو لازم التوحيد في الوجود، أي إثبات وحدة الوجود، ولا تعدّد فيه، إنّما هو نسب وإضافات تعيينية، وعرفته في شرح الحديث التاسع من الباب وغيره، وبطلانه بديهي.

والمشيئة حادثة، وكونها السبب وهي صالحة للأمرين لا توجب سلبه عن العبد مطلقاً، وكون الله الفاعل له، ولا يكفي ذلك، بل لابدّ من ملاحظة العامل، وراجع ما سبق ويأتي.

{قال:} «وأمّا إذا حُملت الباء على السببية البعيدة، فيكون المعنى أنّ مشيئتي كانت سبباً لمشيئتك التي كنتَ بها تشاء، وهذا يوافق مذهب جمهور الحكماء، وعلى كلا الطريقين يثبت أنّ العبد مضطرّ فيما يختاره ويشاؤه»[2].

{أقول:} ولو حملت على البعيدة لا يوجب شيئاً ممّا يتوهّم، فإنّها من أسباب الفعل، والقريبة قائمة بها ورأس من رؤوسها، صالحة للأمرين، ولولا قدرته الموهوبة ومشيئته لم يقع منه الفعل، ونسبتها له تعالى لموافقتها لفعله وصفته، والعبد مختار فاعل الخير والشرّ، بما أعطاه الله ووهبه إياه وحفظ عليه، ولم يرفع يده عنه. قصارى الأمر: الله فاعل بفعل العبد، لا أنّه فاعله فيه أو به، فافهم.

{قال:} «وكذا قوله عزّ وجلّ: (بقوّتي أدّيتَ فرائضي) يحتمل الوجهين المشار إليهما:

أحدهما: الوجه التوحيدي الذي يراه أهل المشاهدة بالعين المنوّرة بنور الله.

وثانيهما: الوجه التفصيلي الذي يراه أهل الحكمة بالعين المنوّرة بنور العقل.

وكلا الوجهين صحيحان ثابتان في الواقع، لكن الأوّل ألطف وأشرف»[3].

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٤، صححناه على المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٤.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤١٤، صححناه على المصدر.

{أقول:} ما فيه ظاهر ممّا سبق، والوجه الثاني يصحّ بإرجاعه لما نقول.

{ قال } ـ بعد كلام ـ: «وقوله: (ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيّئة فمن نفسك) مرّ شرح معناه، ووجه لِمّيّته، من أنّ الصادر منه تعالىٰ في كلّ معلول وقابل هو الخير والحسن والسعادة، وأمّا الشرّ والشقاوة والقبح فمن نقصان القابل وقصور المعلول. وبهذا يندفع ما يظنّ به التنافي بين أحاديث أئمّتنا ﷺ، الدالّ علىٰ نسبة أفعال العباد إليه تعالىٰ، من الوجه الذي هي به منسوبة إلىٰ العبد»[1].

{أقول:} نعم، في كثير نسبة الخير وفعل العبد أنّه بمشيئته وتقديره وبقوّته، أمّا كونه منسوباً إليه تعالىٰ من الوجه الذي نسبه إلىٰ العبد فلا، وهذه الأحاديث حاضرة، فراجعها وأنصف.

وكونها بمشيئته لا يوجب ما يقول، لكن مراده الذي سمعت منه من توحيد الأفعال، كما يريده أهل التصوّف، وعرفت بطلانه.

ونسبة المعاصي إلىٰ العبد ممّا تواتر به الدليل عقلاً ونقلاً، بما لا يوجب شركة لله وممانع لله تعالىٰ. والذي رام به رفع التنافي الذي توهّمه، لا يرفعه؛ لثباته، علىٰ ما سمعت منه في التنبيه، ومن أساتذته الذين استشهد بأقوالهم، وهو باطل.

{ قال } ـ بعد نقل حكايات وكلام والروايات ـ ما لفظه: «والوجه في دفع التدافع وحلّ التناقض، كما سبقت الإشارة إليه، أن ليس لله إلّا إفاضة الوجود واعطاء الخير والجود، وهذه الشرور أعدام ونقائص راجعة إلىٰ نقصان القوابل، وقصور الذوات عن احتمال الكمال»[2].

{أقول:} يعود الكلام إلىٰ نقصان القابلية ونفس القابلية، وينتهي إلىٰ ما نقلناه عنه في التنبيه، وهو باطل كما عرفت، ومبناه علىٰ ثبوت الأعيان غير المجعولة، ولها لوازم، وليس لله إفاضة الوجود، وعرفت بطلانه.

{قال:} «وفي قوله تعالىٰ: (وذلك أنّي أولىٰ بحسناتك منك، وأنتَ أولىٰ بسيئاتك مني) إشارة دقيقة إلىٰ ما نحن فيه، من أنّ حسنات وسيئات أفعال العباد، وإن كانت منسوبة إليه تعالىٰ وإلىٰ العبد جميعاً، لا علىٰ وجه الشركة في الفاعلية، بل علىٰ الوجه الذي يعرفه

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة، ص٤١٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٤.

العارفون، أو علىٰ أنّ الإفاضة والتأثير منه تعالىٰ، والوساطة والمصدرية من العبد، ولكن الله أولىٰ بالحسنات والخيرات من العبد، والعبد أولىٰ بالسيئات والشرور، إذ ليس في ذاته تعالىٰ جهة من جهات النقص والعدم، وأنّه منبع إفاضة الوجود والخير، وإنما منبع الشر والعدم هو الإمكان، ثمّ المادة التي صدرت من بعض الأوائل المفارقة من جهة نقصه الإمكاني»[1].

{أقول:} يشير بالوجه الذي يعرفه العارفون هو توحيد الأفعال، كما يريدون، وعرفت بطلانه، ولا يظهر وجه الأولوية فيهما ـ الموجبة للتشريك، من غير نقص في الله ـ إلّا علىٰ ما عرّفناك قبلُ مكرّراً، وبه يظهر الأمر بين الأمرين.

وحاصلهما: أنّ الشيء لابدّ له من مادّة وصورة، ومادة الحسنة من قدر الله، أو من أمره، وليس من العبد إلّا الصورة المقدارية، وهي من إمكانها وبتوفيقه، فكانت أقوىٰ، فلذا كان أَولىٰ بها. مثالها الخارجي: استضاءة الجدار، مادّتها من الشعاع، والصورة من كثافة الجدار.

والمادّة من قدره المفعولي الحامل لقدره الفاعلي، فلذا كان أَولىٰ بالحسنة، وبالعكس في السيئة.

فالمادّة من الماهيّة ومخالفة الأمر، أي الأمر المخالف، واستدعت الخذلان، وصورتها من فعله، فلذا كنّا بالسيئة أَولىٰ منه تعالىٰ. ومثالها الوجودي في كثافة الجدار ظاهر، فافهم.

وصدور المادة من الله بمشيئته وقدرته ... إلىٰ آخره، وإن كان بوسط، والإمكان عامّ لما سوىٰ الله حقيقةً، ولزوم الجبر علىٰ التقديرين ظاهر.

ثمّ ذكر فيه كلاماً فسّر قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ ﴾[2] إلىٰ الحسنة والسيّئة، بمعنىٰ الطاعة والمعصية، وهو خلاف ما ورد عنهم عليهم السلام، ولو أُريد لم يدلّا علىٰ زعمه، فتدبّر.

{قال:} «وأمّا قوله: (إنيّ لا أُسأل عمّا أفعل، وهم يُسألون) عرفته بما لا يوجب جبراً، ولا نفي العلّة والمعلول والغاية عن فعله، فلا يعترض عليه فيما يفعله، لقصور أكثر العقول عن فهم سرّ القدر»[3].

{أقول:} ما قاله في تفسير الآية ونفي السؤال ـ كما أشرنا له ـ عرفت بطلانه، وهو ما

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٤ – ٤١٥، باختصارٍ ما، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «النساء» الآية: ٧٨.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٥، بتفاوت.

قاله في لمّيّة المعصية ودخولها |و|أنّه من اقتضاء الأعيان، وليس لله إلّا إفاضة الوجود خاصة، وكذا ما فسّر به قوله تعالىٰ: ﴿ لَا يُسأَلُ عَمَّا يَفعَلُ ﴾[1]، وعرفته.

{قال:} «وأمّا أهل الكمال منهم فيعرفون أنّ تخصيص كلّ فرقة بما خصّت به من لوازم الوجود والإيجاد، وهذا الترتيب من ضروريات الماهيات، وتفاوت درجات الكون قرباً وبعداً من الله الأكبر، وإذا تؤمل فيما ذكر فلا وجه ـ بعد ذلك ـ إلىٰ القول بأنّه لِمَ صار السعيد سعيداً والشقيّ شقياً؟

وليت شعري، لِمَ لا ينسب الظلم إلىٰ الملك المجازي، حيث جعل بعض من تحت تصرّفه وزيراً، وبعضاً كنّاساً؟ لأنّهما من ضرورة المملكة، وينسب الظلم إليه تعالىٰ في تخصيص كلّ من عبيده بما خصّص به، مع أنّ كلّاً منهما ضروري في مقامه»[2].

{أقول:} يشير بما ذكره إلىٰ ما نقلناه عنه قبلُ، وصرّح به في غير موضع، والمثال الجداري غير مطابق، وليس كما يقول، فتدبّر.

{قال:} «وأما قوله: (قد نظمت لك)... إلىٰ آخره»[3].

أقول: قد سبق نقله وما فيه.

ثمّ نقل كلاماً للنيسابوري في تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾ الآية[4]، وفيه تطويل لا فائدة في نقله، مع ما أردّ به، بسبب استعجال حاضر، والله الموفّق.

❑ الحديث رقم ﴿١٣﴾

قوله: ﴿[عن] محمّد بن يحيىٰ، عمّن حدّثه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين، قال: [قلت:] وما أمرٌ بين أمرين؟ قال: مَثَلُ ذلك: رَجلٌ رأيتَهُ علىٰ معصية، فنَهيْتَهُ فلم يَنْتَهِ، فتركتَهُ فَفَعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك [فتركته] كنت أنت الذي أمرته بالمعصية﴾.

---

(١) «الأنبياء» الآية: ٢٣.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٥، بتفاوت.

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٥. (٤) «البقرة» الآية: ٧.

بيان المنزلة

{أقول} والاستعانة بالله: هنا محلّ بيان المنزلة، كما وعدناك سابقاً، فاستمع أولاً:

انظر إلىٰ حسن خطاباتهم، وتلطيفهم للجواب، مخصوصاً في مثل هذه المقامات، فيعرّفون بالمثل، لقبول السامع له بسرعة، فإنّ في المَثَل تعبيراً عن المعقول بالمحسوس، وعن الغيب بالشهادة، ذلك لغلبة المحسوسات وأحكامها علينا، ولأنّ المعقول إذا أُلقي إلىٰ النفس قد تسهو عنه وتنسىٰ، ولا تفكّر فيه من أوّل وهلة فيفوتها بعد، بخلاف ما إذا أُبرز بمثل محسوس راجَعَته متىٰ أرادت، وتفطّنتْ فيه علىٰ مهلة وسعة.

انظر إلىٰ الله تعالىٰ في كتابه سلك التمثيل لعباده في مواضع كثيرة، فقال: ﴿ إِنَّ اللهَ لَا يَستَحيِي أَن يَضرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوقَهَا ﴾ الآية[1] ﴿مَثَلُهُم كَمَثَلِ الَّذِي استَوقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَت مَا حَولَهُ﴾ الآيات[2]، ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الحَيَاةِ الدُّنيَا كَمَاءٍ ﴾ الآية[3]، ﴿ وَاضرِب لَهُم مَثَلاً رَجُلَينِ جَعَلنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَينِ ﴾ الآية[4]، ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشكَاةٍ ﴾[5] وغير هذه الآيات.

وسلك ذلك محمد ﷺ والأئمة عليهم السلام في كثير من المواضع، كما هو ظاهر للمتتبّع، وهو طريق العلماء والحكماء، وقال الله تعالىٰ في ذلك: ﴿ وَتِلكَ الأَمثَالُ نَضرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعقِلُهَا إِلَّا العَالِمُونَ ﴾[6].

لأنّك قد عرفت أنّه ليس المراد من التمثيل مجرّد التصوير اللغوي، والتمثيل الخيالي بغير تأصّل وتحقّق، كما يستعمله اللغويون، بل لإبراز الغيب شهادةً، وتقريب البعيد، فيتأكّد الوقوف علىٰ الحقيقة أشدّ ممّا إذا وصفت بحقيقتها الغائبة.

ألا ترىٰ أنّ الترغيب إذا وقع في الإيمان، مجرّداً عن تمثيله بالنور مثلاً، وكذا الكفر والظلمة، لم يتأكّد كما |لو| يقترنا بها، ولذا ترىٰ القرآن مشحوناً بالأمثال. ومن سور الإنجيل: سورة الأمثال.

فعبّر الإمام عليه السلام في تمثيله عن المنزلة بالتخلية واختياره، وفي رواية أخرىٰ عبّر عنها بـ(وجود السبيل إلىٰ إتيان ما أُمروا به، وترك ما نُهوا عنه)، كما في الاحتجاج، عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامي، قال: دخلت علىٰ علي بن موسىٰ الرضا عليه السلام بمَروٍ، فقلت له: يا بن

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٦.
(٢) «البقرة» الآية: ١٧.
(٣) «يونس» الآية: ٢٤.
(٤) «الكهف» الآية: ٣٢.
(٥) «النور» الآية: ٣٥.
(٦) «العنكبوت» الآية: ٤٣.

رسول الله ﷺ، رُوِي لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام أنّه قال: (لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين الأمرين) ما معناه؟

فقال: (مَن زعم أنّ الله يفعل أفعالنا، ثمّ يعذّبنا عليها، فقد قال بالجبر، ومَن زعم أنّ الله عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق والرزق إلىٰ حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك).

فقلت: يا بن رسول الله، فما أمرٌ بين أمرين؟

قال: (وجود السبيل إلىٰ إتيان ما أُمروا به، وترك ما نُهوا عنه)

قلت له: وهل لله مشيئة وارادة في ذلك؟

فقال: (أمّا الطاعات فإرادة الله عزّ وجلّ ومشيئته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيئته في المعاصي: النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها).

قلت: فلله عزّ وجلّ فيها القضاء؟

قال: (نعم، ما من فعل يفعله العباد من خيرٍ أو شرٍّ، إلّا ولله فيه قضاء).

قلت: ما معنىٰ هذا القضاء؟

قال: (الحكم عليهم بما يستحقّون من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة)[1].

أقول: وقسّم عليه السلام المشيئة إلىٰ قسمين؛ لأنّ له مشيئة حتمية ومشيئة عَزمية، كما سبق في باب المشيئة والإرادة[2]، وعرفت معناهما في أفعاله وأفعالنا.

فعبّر في مشيئة المعصية بالنهي عنها، اللّازم لعدم الرضا والسخط والخذلان، [و]هو الترك في مثل السابق، وفسّر القضاء بالحكم عليهم بما يستحقّون، [و]هذا معناه المطلق في أفعالنا، بما يشمل القضاء الذاتي فيها، وهو قضاء الطاعة الموافِق لقضائه [التكويني][3] فيها، في الآلة وغيرها، والعرضي هو العقاب اللازم لكون الآلة صالحة له بالعرض، وهو قضاؤه العرضي.

وروي أنّه ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: (إنّ الله عزّ وجلّ لم يُطَع بإكراه، ولم يُعْصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر علىٰ ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٩٧ - ٣٩٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر الباب ٢٦، السابق في هذا المجلد، ح ٤. (٣) في الأصل: «التكوين».

العباد بطاعة لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فَعَل، وإن لم يَحُل وفعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه).

ثم قال عليه السلام : (من يضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم مَن خالفة)[1].

وقوله عليه السلام : (فشاء أن يحول) مشيئة جبر، لكنه ما شاء الجبر، فهذا هو الترك بعينه ـ الذي في مثال الإمام عليه السلام ـ والسبيل، وفي التوحيد[2] مثله.

وفي رسالة الزكيّ العسكري عليه السلام إلىٰ أهل الأهواز المنقولة أوّل الباب، إنّ القول بين القولين هو: (إنّ الله خلق الخلق بقدرته، وملّكهم استطاعة ما تعبّدهم به من الأمر والنهي، وقبل منهم اتّباع أمره ونهيه، ورضي بذلك لهم، ونهاهم عن معصيته، وذمّ مَن عصاه وعاقبه عليها، ولله الخيرة [في الأمر والنهي، يختار ما يريد ويأمر به، وينهىٰ عمّا يكره]، ويثيب ويعاقب بالاستطاعة التي ملّكها عباده؛ لاتّباع أمره واجتناب معاصيه؛ لأنّه العدل)[3]. وهو يرجع إلىٰ وجود السبيل والتخلية.

أقول: ومَن تأمّل في هذه الأحاديث، وفيما سيأتي، ظهر لديه أنّ المراد بالمنزلة بينهما ـ وإن اختلف التعبير ـ هي أنّ جميع أفعال العباد إن خيراً أو شرّاً بمشيئته وقدرته وقدره، ولا يوجِد العبد فعلاً مطلقاً بنفسه مستقلاً، بل بأمره ومشيئته، لكن ذلك لا يكفي في وقوع الفعل ونسبته إلىٰ فاعله، فأمره وقدره كالمادّة، يطيع العبد به أو يعصي، أي يفعلهما به، والصورة ـ من طاعة أو معصية ـ من العبد. فالمادّة شرط فعلي، توجد بها الصورة وهي تظهر بالصورة، ولا نهاية للصور.

فإمكان العبد يشمل جميع أفعاله بلا نهاية، كالكاتب والمداد، فالكتابة به حسنة أو قبيحة لا تنسب إلىٰ خالق المداد ولا معطيه، بل للكاتب، والمداد صالح لهما، والكاتب مختار، ولا يتحقّق ذلك ويتمّ تكليفه إلّا بتمكّنه من الطاعة والمعصية، وصلوح المداد لهما، ولم يقطع الله مدده عنه مطلقاً، وإلّا لم يوجد أصلاً، فخُلق من نور وظلمة، ومختاراً. والمقصود النور، وما يكوّنه العبد بأمره هو الفاعل به، ويوجد منه وبه، ويلزم حكمه، والأحكام تلحق الصور، وأمثلته الوجودية كثيرة.

---

(١) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٩٩. (٢) «التوحيد» ص ٣٦١، ح ٧.

(٣) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٤٩٣، والزيادة من المصدر.

فلا يكون العبد شريكاً لله، ولا فاعلاً بدون أمر الله ومشيئته وقدره، ولا أنّ الله فاعل فعله فيه، وموجِد له فيه أو معه، ولا العبد مستقلاً بفعله مطلقاً، كالمفوِّض، بل العبد مختار، مستقلّ بفعله، لكن بمشيئة الله وقدره الساري في جميع أفعال العبد، فلا يتمّ بدونه، فهو الحافظ له، إذ بدونه لا يوجد العبد ولا يصدر منه فعل مطلقاً، بل مادام محفوظاً به يوجد ويفعل.

فهذا معنىٰ فِعْل العبد بالله، أي بأمره وحفظه، وهذا معنىٰ حفْظ الله له، ومعنىٰ الأمر بين الأمرين، ومعنىٰ كون الله فاعلاً لفعل العبد، أي بفعله، لا معه ولا فيه ـ فهو لا فعل له مطلقاً ـ ولا مستقلاً، وأجرىٰ علىٰ كلٍّ ما اختاره وصفة عمله، وهو العدل الذي به خُلق الخلق ووُجِد، واستُحقّ الثواب والعقاب، وهو عدل الله في أفعاله الذي بُني عليه التكليف والبيان، والبعثة والجزاء في المعاد والعَود، لا كما يقوله أهل الإفراط والتفريط.

وعصيان العاصي بموافقة قدر الله وقدرته السارية والصالحة، وهي قدرة فعليّة، لا أنّها الذاتية، ولا يفارق العبد القدرة، فهي للعمل كالروح للجسد، ولا فعل إلّا بقدر، لكنّه ليس قدراً حتميّاً، بل اختياري، والعبد فاعل لفعله مع تقدير الله له، فالطاعة لك أن تقول: منه، أي من فعله وبه، وصورتها من العبد، والمعصية بفعله وقدره، ومن العبد، فتأمّل.

وقد يعبّر عن المنزلة في بعض الروايات بالخذلان ومنع إطاقة القبول، كما في حديث العقرقوفي، عن أبي بصير[1]، وسبق لك في باب السعادة والشقاوة، وبالمشيئة العزمية الاختيارية، كما يفهم من حديث صالح النيلي الآتي[2].

وفي العيون قال عليه السلام: (**الأمر بين الأمرين هو وجود السبيل إلىٰ إتيان ما أُمروا به، وترك ما نُهوا عنه**)[3].

وبالجملة: فبأيّ ما تفسّر المنزلة ـ بأنّها جَعلُهم مختارين للفعل والترك، مع قدرة الله علىٰ صرفهم لو أراد، أو [بالاختبار][4] والامتحان والبلوىٰ، ووجود السبيل إلىٰ إتيان ما أمروا به وترك ما نُهوا عنه، وتمليكهم الاستطاعة مع قهره ـ ترجع لشيء واحد، لتلازمها، كما هو ظاهر.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٥٣، ح ٢، وسبق في الباب ٢٨ من هذا المجلد، ح ٢.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٦٢، ح ٣، وسيأتي في باب الاستطاعة في هذا المجلد، ح ٣.

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٢٤، ح ١٧، بتفاوت.

(٤) في الأصل: «بالاختيار».

فإذا قلنا بالتخلية لزم الاستطاعة والاختيار وغيره، فإذا ترك مع قدرته ـ لأنّه إذا شاء أن يحول جبراً حالَ، كما سمعت، (ولم يُعصَ بغلبةٍ)، كما (هو المالك لما ملّكهم) ـ فقد شاء المعصية عرضاً، أي مشيئة عزمية اختيارية، فلم تستلزم الرضا، ولم تدلّ علىٰ الجبر، إذ شاء أن تقع بالاختيار، ولا التفويض؛ للمشيئة المتعلّق بها، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

فإذا كانت المنزلة وجودَ السبيل والاستطاعةَ الجامعة، والله إنّما ملّكنا إيّاها وأقدرنا عليها للطاعة لا للمعصية، ولكن تمليكها كذلك، وكونها آلة صالحة للطاعة، ومحصّلة الطاعة بالاختيار، لا يصحّ بغير أن تكون آلة صالحة للضدّين، وإلّا لم يستحقّ الثواب علىٰ تركه المعصية إذا تركها لا عن الاقتدار، وكذا علىٰ فعله الطاعة إذا فعلها لا عن اختيار، فصحّ: (لم يُطعْ بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة) بل (هو المالك لما ملّكهم).

وصريح الأمر في بيان المنزلة بعبارة أُخرىٰ: أنّ الله أوجد الموجود للطاعة والخير، وأرادها منه اختياراً، وهي موافقة لإرادته الذاتية، فإنّه مريد له ذاتاً، وهو مُوجِد الموجود ذاتاً، وهي صفته، فإرادة العبد الطاعة من إرادة الله ـ لها ـ الإجمالية الذاتية، فانتهىٰ الترجيح له تعالىٰ، ووافقت مشيئة العبد مشيئة الله ذاتاً، ولكن باختيار.

فمشيئة الله في مطلق مشيئة العبد اختيارية، ولكن إذا شاء الطاعة كانت مطابقة، وكانت من الله وبه، إذ ملاك الخيرات والكمالات ـ تأصّلاً وتحقيقاً ـ ذاته، وأصل الوجود والإيجاد له، ولكن لما ظهرت بالعبد وتقيّدت [به][1] استحقّ الثواب وحسن الثناء.

وفي دعاء الوتر: (وجعل ما امتنّ به علىٰ خلقه كفاءً لتأدية حقه)[2].

وقد سمعت في غير حديث: (أنا أولىٰ بحسناتك منك)[3]، ووجه الأولوية ظاهر، وأشرتُ لها هنا، مع مشاركة العبد في الطاعة، لكن لا مشاركة معيّة، بل ظهور ودلالة، قال تعالىٰ: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفسِكَ ﴾[4].

وفي دعاء الأمير، كما أورده السيد رضيّ الدين علي بن طاووس، في مهج الدعوات: (فسبحانك تثيب علىٰ ما بدؤه منك وانتسابه إليك، والقوّة عليه بك، والإحسان فيه منك،

---

(١) في الأصل: «له».

(٢) «مصباح المتهجّد» ص١٣٧؛ «بحار الأنوار» ج٨٤، ص٢٧٧، ح ٧٠، بتفاوت يسير.

(٣) «الكافي» ج١، ص١٥٢، ح٦؛ ص١٥٧، ح٣؛ ص١٦٠، ح١٢، بتفاوت يسير في الأول والأخير.

(٤) «النساء» الآية: ٧٩.

والتوكّل في التوفيق له عليك، فلك الحمد حمد مَن علم أنّ الحمد لك، وأنّ بدأه منك ومعاده إليك)[١].

وحيث عرفت أنّ خلق المشيئة والقدرة والآلة للطاعة، ولا يتمّ بدون كونها صالحة للمعصية وجامعة، وإلّا جاء الجبر، كانت المعصية مشاءة بالعرض، لتتميم مشيئة الخير وصلوحها، فتكون مشيئة العبد المعصية من مشيئة الله لها العرضية، | و|كونها متمّمة للخيرية في مشيئة الخير، وخلق الآلة له، إذ وجود الماهية بالعرض لا بالذات، فهي بالوجود، فكذا لازمها: مشيئة العرض للوجود موجود به، وهو بحسب هذه العرضية صدر عن الله، وهو لا ينافي السخط له ذاتاً، وعدم الرضا به، إذ إرادته عرضية [فبحسب][٢] ذاته عدم.

ويعبّر عنها في الرواية تارة بالتخلية[٣]، وتارة بالخذلان[٤]، وتارة بمنع إطاقة القبول[٥] ـ إذ لا يجبر الله أحداً، ووقوع اختياره حينئذٍ علىٰ الأحسن ـ وتارة بلفظ الإرادة، كما سمعت: (مَن زعم أنّ المعصية بغير إرادة الله فقد أشرك) وفي الأُخرىٰ: (كذب)[٦].

والمراد بها ما يشمل الذاتية والعرضية، وهي بجهة صدورها خير ـ لما عرفت ـ بالسبب وما لأجله وجدت، فصحّ: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفسِكَ﴾.

وفي النص: (وأنت أولىٰ بسيّئاتك منّي)[٧] وعرفت الأولوية، وما من الله في المعصية، وما منه حين قال: ﴿وَرَحمَتِي وَسِعَت كُلَّ شَيءٍ﴾[٨]، (سبقت رحمتي غضبي)[٩]، (الخير بين يديك، والشرّ ليس إليك)[١٠]، (وكلتا يديك رحمة) (سبقت رحمته غضبه)[١١] إلىٰ غير ذلك من النصوص.

ولكنّ ما منه ليس بكافٍ، ولا غير صالح للطاعة، فصحّ (لم يُعصَ بِغَلَبة) فلا تفويض،

---

(١) «مهج الدعوات» ص١٥٥.

(٢) في الأصل: «فيجب».

(٣) «الكافي» ج١، ص١٦١، ح١.

(٤) «التوحيد» ص٢٤٢، ح١.

(٥) «الكافي» ج١، ص١٥٣، ح٢.

(٦) انظر ح٦ من هذا الباب، وفيه: (ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب علىٰ الله).

(٧) «الكافي» ج١، ص١٥٢، ح٦، ص١٥٧، ح٣؛ ص١٦٠، ح١٢.

(٨) «الأعراف» الآية: ١٥٦.

(٩) «الكافي» ج١، ص٤٤٣، ح١٣؛ «كنز العمال» ج٤، ص٢٥٠، ح١٠٣٨٥.

(١٠) «فلاح السائل» ص١٣٢؛ «بحار الأنوار» ج٨١، ص٣٦٦، ذيل ح٢١، بتفاوت يسير.

(١١) «مهج الدعوات» ص١٣٠.

للمشيئة العرضية فيها، وهي العزمية، ولا جبر؛ للاختيار ونفي [الاضطرار][١]، وكمال الاقتدار، فالطاعة من الله وبه، والمعصية من العبد وبالله.

فصحّ الثواب والعقاب، وتوجّهت اللائمة والمحمدة، والمحبّة والسخط، والجبر والقدر، وصحّ (ما شاء الله)[٢]... إلىٰ آخره.

والحاصل: أنّك قد عرفت انقسام المشيئة إلىٰ: ذاتية وعرضية، وكذا باقي الخصال، وأنّهما جاريان في أفعاله تعالىٰ وأفعالنا، وأنّ مشيئتنا إذا طابقت مشيئته الذاتية سُمّيت مشيئة الله فيها حتماً، للمطابقة، وإن كانت عن اختيار. وإن خالفت سُمّيت: عرضية، ووافقت مشيئته العرضية، فهي لله، لأنّ المشيئة مطلق الإحداث، واجتمعت مع السخط والنهي، وإلّا لم تكن عرضية.

فهذه حقيقة المنزلة، وهي تجري في أفعالنا وأفعاله، لأنّه جواد مطلق، لا جهة قبح فيه ولا تركيب، ومرّ البيان.

ولجريان القسمين في [الفعلين][٣] تارة يعبّر الإمام عليه السلام بوجود السبيل إلىٰ الأمر والنهي ـ وهما لازمان للذاتية والعرضية في أفعاله ـ وتارة بالآلة؛ لأنّها كذلك، وصلوحها للمعصية بجعله، لكن جعلها كذلك بالعرض، وتارة بملكهم استطاعة ما [يأمرهم][٤] وينهاهم، وتارة بالرضا والسخط لهما، فاحتفظت علىٰ حدود مَن يتمالك، بعد أن تستيقن أنّ مشيئة الله حادثة، ليست بعين ذاته، وليست بعين الذاتي، بل هي مطلق الوجود.

فتأمّل بذوقك وفكرك النوري؛ فجميع ذلك منطبق علىٰ النصّ، ومصحّح بالبرهان، وإلّا فهو بحر عميق وطريق وعر فلا تسلكه، وفرضك التسليم والتقليد.

فانصرح حينئذٍ أنّ الرضا بالقضاء، وكون كلّ شيء بالقضاء، لا ينافي الرضا بالمعاصي، فإنّ قضاءها بالعرض، وبجهة عرضيتها خير، فلا [نقض][٥]. وأنّ أحاديث كون الشر بمشيئته ـ وكذا خلق الشقاوة ـ علىٰ ظاهرها، إلّا أنّ المراد بالمشيئةِ والخلقِ فيها الخلقُ العرضي والمشيئةُ العرضية، المعبّر عنها تارةً بالآلة الصالحة، وتارةً بالتخلية، وتارة بغير ذلك. وهذه المشيئة هي الإيجاد، يختلف ذاتاً وعرضاً، فلا استقلال للعبد، وما بالله في

---

(١) في الأصل: «الاضرار».

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٥٧٢، ح ١٠.

(٣) في الأصل: «الافعالين».

(٤) في الأصل: «أمرهم».

(٥) في الأصل: «نقص».

المعصية ليس بكافٍ فيها، مع أنّه لم يُجعل للمعصية.

وانصرح أيضاً أنّ القبائح أعدام؛ لكونها لوازم الماهية، لكنّها أعدام مقيّدة لقصور الماهية، وإلّا لم يلزمها العقاب، بل والتخليد، ولم تظهر بالوجود العام الذي حصل لكلّ شيء.

وأظنّك حينئذٍ لا ترتاب في [دفع][1] شبهة الثنوية، التي هي من أقوىٰ الشبه الشيطانية، وسبق لك دفعها في الأبواب الماضية، وسيأتي في آخر الكلام زيادة بحث في المنزلة في خاتمة.

{ تنبيه: } ما اختاره كثير من العلماء في مسألة القدر لا يخرج عمّا قلناه، لكن تقريره علىٰ ما قلناه أصرح وأظهر لموافقة الروايات ولدفع الشبهات، لكن يحتاج إلىٰ إصلاح وتغيير، وبدونه لا يوافق النصّ والبرهان، فتأمّل.

قالوا: الأشياء في قبول الوجود متفاوتة، لا إيجاد الله لها [كذلك]؛ لتعاليه عن العجز، فبعض لا يقبل إلّا بعدَ بعضٍ كالسبب، لا لعجز الله، لكن لتتميمها بالألطاف، فسبحان مَن هو مسبّب كلّ ذي سبب. وفي الصحيفة السجّادية: (وتسببت بلطفك الأسباب)[2].

وبالجملة: فلا ينكر الأسباب إلّا كلّ جبري معاند، مع أنّها لا تفارقه في حركة أو سكون، وكيف يتوهّم النقص منه تعالىٰ؟ والأشياء إنّما هي خير محض كالملائكة، أو غالب خيره علىٰ شرّه، أو بالعكس، أو شرّ محض، أو متساويان فيه. والثلاثة الباقية محال صدورها، فهي لا شيء، والأوّلان يُوجَدان.

فكلّ موجود فيه شرّ، وفيه جهة خيرية غالبة علىٰ شرّيّته، وإلّا لزم إمّا أن يكون في الواجب جهة قبح يفعل بها القبيح أو رؤية عدل الله تعالىٰ إثبات أكثر من مُبدئ واجب، أو الترجيح لا لمرجّح. والفطرة تحيل ذلك.

فدخلت الشرور لا بالذات، بل بالعرض، ولا يترك هذا؛ [إذ][3] ترك الخير الكثير للشرّ القليل شرّ كثير، فدخلت الشرور، تبعاً وعرضاً، وكانت مرادة عرضاً، ولم تدخل بجهة شرّية، بل خيرية. فلو مثلاً صدرت الآلة منه ـ أو [كان][4] المكلّف مجبوراً ـ وغير صالحة

---

(١) في الأصل: «وقع».

(٢) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٥٩، دعاؤه عليه السلام إذ عرضت له مهمة.

(٣) في الأصل: «إذا». (٤) في الأصل: «أجبر».

للأمرين، فاتت الطاعة واستحقاق الثواب وعدل الله، وغير ذلك من الخيرات، مع أنّ الموجود منفعل، فله لازم ماهية ولازم وجود، فكانت صالحة [لهما][1]؛ لكمال صلوحها للخير، فدخلت المعصية، فكانت مقضيّةً عرضاً، ومراده كذلك عرضي بها، ومسخوط عليها؛ إذ إرادتها ليست إرادة ذاتية أولية، فإرادة الكفر تابعة لإرادة الإيمان.

وكيف تكون حتمية بوجه، وأصل الإرادة صالحة لهما؟ وكذا المشيئة، وإن اختلفت باعتبار مظهرها إلىٰ أولىٰ وثانية، فكانت الطاعة ثابتة والمعصية مجتثّة، واختلفت المشيئة، حتىٰ تعدّدت بتعدّد القابل؛ لاختلاف مركّبها وتعدّده كما سبق، قال تعالىٰ: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[2].

فالوجوب الأولي الذي تمسّك به الجبري لا ينافي الاختيار، لكونه وجوباً اختيارياً، ومشيئة حتمية وعزمية.

فـ(هو المالك) نفي للتفويض و(لما ملّكهم) نفي للجبر، فالطاعة من الله وبه وإليه، وبأمره ورضاه ومحبته، وظهرت بالعبد. والمعصية من العبد وبالله، لكونها بالوجود الذي هو منه، وللوجود، وبمشيئته الثانوية، وغير مرضي بها.

ومثّلوا للذاتية والعرضية بمن لَسَعته حيّة، وكانت سلامته موقوفة علىٰ قطع إصبعه، فيختاره، لكن لا إرادة حتم، بل تابعة للسلامة وإرادتها الذاتية، إذ لولاها لم يُرِد قطع إصبعه، فهو يريد السلامة ويرضىٰ بها، ويريد القطع ولا يرضىٰ به؛ لأنّه مكروه، وإنّما طُلب لدفع ما هو [أضرّ][3] وأكره منه.

{...} إنّ تقريري لكلام الحكماء هنا هكذا ليس بموجود في الكتب التي وقفتُ عليها، ولكن علىٰ هذا يكون أدفع [للشبهة][4]، ولما يرد علىٰ ظاهره، كما ستسمعه من كلام الداماد وغيره فيما سيأتي، وإنّما كرّرت لك لزيادة البيان والإيضاح.

أقوال العلماء في بيان المنزلة

وإذا انصرح لك الحق فاستمع لأقوال العلماء في بيان المنزلة.

{القول الأول:} «ما قيل: إنّها كون بعض الأشياء باختيار العبد، وهي الأشياء التكليفية،

---

(١) في الأصل: «لها».

(٢) «الرعد» الآية: ١٧.

(٣) في الأصل: «ضر».

(٤) في الأصل: «للسيئة».

وكون بعضها بغير اختياره، كالصحّة والمرض والنوم واليقظة والذكر والنسيان وغير ذلك»[١].

أقول: ولا يخفىٰ عدم دلالة رواية من الروايات عليه، كما يظهر لمن يراجعها، مع أنّ الإمام جعل المنزلة بين الجبر والقدر في نفس أفعال العباد، ولا كذلك هذا القيل، فإنّ ظاهره أنّ غير التكليفية ليست من العباد بوجه، وغيرها من العباد استقلالاً، فهذا جمع بين الجبر في بعض أفعاله [والتفويض][٢] في بعض آخر، وستعرف ضعفه زيادة أيضاً.

{**القول الثاني:**} «إنّها كون الطاعات من الله، والمعاصي من الإنسان استقلالاً، وليس لله فيها مشيئة بوجه، ولا إرادة أصلاً».

أقول: فهو التفويض، فلم يصحّ (ما لم يشأ لم يكن) ولا أنّه (لم يُعصَ مغلوباً) ولا أنّه لم يقع شيء إلّا بإرادته، وهو خلاف ما سمعت وستسمع.

وإن قال: بل له فيها مشيئة وإرادة بوجهٍ، لا يستلزم القبح عليه، ولا الجبر، فهو آيل إلىٰ ما قلناه، لا مناص عنه.

وأيضاً لم يكن لقوله ﷺ: (أولىٰ بسيّئاتك منّي) وجه، لاقتضاء الأولوية المشاركة بوجه، مع أنّ ظاهر النص أنّ المنزلة بين الجبر والقدر، وليس المنزلة كذلك، وإلّا فلو صحّ الجبر بوجه أو التفويض بوجه في فعل من الأفعال، لصحّ في الكلّ؛ إذ ما يرد علىٰ الكلّ يرد علىٰ البعض.

{**القول الثالث:**} ما نقل عن محمد باقر ﷺ ولطيفه: «أنّ الأمر بين الأمرين هداية الله ولطفه بالنسبة إلىٰ بعض، وتركها بالنسبة إلىٰ آخرين، بحيث لا تصل إلىٰ حدّ الإلجاء والجبر في شيء منها. مثلاً: يأمر السيد عبده بفعل، ويعده علىٰ فعله، ويوعده علىٰ تركه، ويمكن صدور الفعل منه، فقد تمّت الحجّة، ولم يبق عذر، ثمّ بعد ذلك يلاطفه بزيادة الوعد والإيعاد، ويتأكّد الأمر السابق، إلىٰ غير هذه الملاطفات، وإذا لم يفعل تلك الملاطفات لم يفعل، ولا تقديرها بفعله، فليس في تركها الإلجاء إلىٰ ترك الفعل، ولا عذر للعبد، وفي فعلها لا إلجاء في الفعل، ومع العاصي لا يفعل هذه الألطاف الزائدة»[٣].

---

(١) انظر: «بحار الأنوار» ج ٥، ص ٨٤؛ «مرآة العقول» ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢) في الأصل: «وتفويض».

(٣) انظر: «مرآة العقول» ج ٢، ص ٢٠٧، باختصار.

أقول: وقد استروح إلىٰ هذا القول جماعة ممّن تأخّر عنه تقليداً محضاً من غير تأمّل.

وفيه خلل من وجوه:

الوجه الأول: أنّه مخالف لصريح الروايات المصرّحة بالواسطة، كالحديث المشروح وغيره، ممّا نقلناه في الشرح، كما يظهر للمراجع المتأمّل.

الوجه الثاني: لزوم عدم قطع حجّة الكافر حينئذٍ، إذ له حينئذٍ أن يقول: يا رب إنّي إنّما لم أترك الكفر لأنّك لم تعمل بي لطفاً زائداً، كما عملته مع المؤمن، فلو عملته معي كنت أختار الإيمان، ولو لم تعمله مع المؤمن لم يختر الإيمان، والله تعالىٰ يقول: ﴿ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ ﴾[1] وقال تعالىٰ: ﴿ قُل فَلِلّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُم أَجمَعِينَ ﴾[2]. وحينئذٍ لم تنقطع حجّتهم ولم تكن حجّة الله بالغة.

ثمّ والقول بالاكتفاء في التكليف بدون هذا اللطف الزائد لا يقطع المعذرة، مع {...}.

الوجه الثالث: أنّ هذا يوجب القول بعدم وجوب كلّ لطف نافع ومقرّب؛ لحصول الغرض عليه من التكليف عليه تعالىٰ، وهو خلاف مذهب العدلية.

{ ثمّ } إنّ في كلامه تناقضاً، فإنّ قوله بأنّها زائدة علىٰ الألطاف المتوقّف عليه التكليف يدلّ علىٰ إمكان وقوع الفعل بدونها، وكقوله: «وإذا لم يفعل تلك الألطاف بزيادة الأوامر والنواهي وغيرها» لم يبيّنها.

أمّا الأوامر والنواهي فواحدة، وفي الإنسان لميّة الشيطان والرحمن، ولكلّ جندٌ، والمطاردة تقع في الإنسان بين جنود عقله وهواه، وهذا متحقّق في كلّ فرد، والآلة الصالحة فيهما واحدة، وكذا القوّة والقوىٰ [والدين][3] والشريعة، ومن عدم شرطاً أو آلةً سقط عنه ما توقّف تكليفه عليها، بل لا يؤاخذ الله الظالم بظلمه، بل يمهله ويمدّه؛ لعلّه يرجع، وإنّما البليّة تحفة المؤمن.

ولو صحّ ذلك لزم نفي الحسن والقبح العقليين، وصريح النصّ والاعتبار والإجماع علىٰ خلافه بل يقبح تكليف الكافر؛ لصرف الله له، بل فعله معه ما يصدّه، فلا لائمة علىٰ العاصي، ولا محمدة علىٰ مطيع، لأنّه إنّما وقع بلطف خاصّ، وعدمه مع الآخر، فضلاً من

---

(١) «النساء» الآية: ١٦٥. (٢) «الأنعام» الآية: ١٤٩.

(٣) في الأصل: «والبين».

أن يقول ملّا خليل وغيره، وإن لزم كلّ قائل بذلك أنّه يفعل مع الكافر ما يصدّه.

والعجب أنّهم يقولون ببقاء الاختيار، تعالىٰ عدل الله عن ذلك وغناؤه المطلق ومشيئته الاختيارية، بل الكلّ أعطىٰ وهدىٰ، وساوىٰ في التوفيق بين القوي والضعيف وغير ذلك، وأصول المذهب والاعتبار يردّه، وهو أعلم بما قال.

ولا ينافي ذلك سؤال التوفيق، فإنّ الخيرات بعضها من الله وبه، فالتوفيق هو العمل بمقتضىٰ الأسباب وسبيل الخير، وقد بيّن الله السبيلين للكلّ، وسؤال التوفيق منه تعالىٰ غيرُ لازمِ ضرر، فالدعاء مخّ العبادة، مع ما فيه من الالتجاء والإقرار لله تعالىٰ.

أمّا ما قيل ـ كما في حاشية العدّة لملّا خليل وغيره من العلماء ـ: «إنّ المراد بالتوفيق فعلٌ أو ترك من الله، يعلم أنّ العبد يختار به [الطاعة، أو يمتنع به عن المعصية، أي بدون قسر وإلجاء، سواء كان مقرّباً إلىٰ الطاعة أو امتناع عن المعصية أم لا. وبالخذلان: فعل أو ترك من الله يعلم تعالىٰ أن العبد يختار به][1] ترك الطاعة أو فعل المعصية، سواءً كان مبعّداً عن الطاعة أو ترك المعصية»[2] فغلط منافٍ للعدل، إن أُبقي علىٰ ظاهره.

بل الخذلان ترك العبد واختياره حين عمل المعصية، وحيث الإرادة في فعله ـ حينئذٍ ـ عزمية غير مرضيّ بها، فعمله مجتثّ فهو مخذول، ولا ناصر لمن خَذَل، أمّا من طابقت إرادته إرادة الله واتّبع نجد الهدىٰ فقد عمل بالتوفيق وتقرّب، فيزداد هدىً: ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى ﴾[3]، (مَن تقرّب إليّ شبراً)... الحديث[4] ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ ﴾ الآية[5]، فلمّا أدبروا ولم يعملوا بمقتضىٰ ما بيّن لهم، لم يقربوا للزيادة، فحَجَبوا أنفسهم عنها، لا أنّ الله حجب عنهم شيئاً أولاً، بل قال، فتدبّر.

{ وكذا } ما قاله الشارح محمد صالح المازندراني في شرحه ـ في شرح الفقرة [السابقة][6] من حديث الصادق عليه السلام: فقال له: جعلت فداك ففوّض الله إلىٰ العباد؟ قال: فقال: **(لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي)**[7] ـ ما لفظه: «الحصر ـ في اللغة ـ: الحبس والمنع، وفيه دلالة علىٰ أنّ الأمر بين الأمرين هو الأمر والنهي، ولا ينبغي أن ينكر ذلك؛

---

(١) من المصدر.

(٢) «حاشية عدّة الأصول» مخطوط، الورقة: ١٥٩.

(٣) «محمد» الآية: ١٧.

(٤) «مسند أحمد بن حنبل» ج٢، ص٤١٣.

(٥) «فصلّت» الآية: ١٧.

(٦) في الأصل: «السابعة».

(٧) تقدم في ح١١ من هذا الباب.

باعتبار أنّ الجبرية والمفوّضة ـ وهم الأشاعرة والمعتزلة ـ قائلون بالأمر والنهي، لأنّا قد ذكرنا أنّه يلزمهم إنكارهما، وإن لم يقولوا به صريحاً.

وقد فسّر الصدوق في كتاب التوحيد، في باب أسماء الله تعالىٰ في معنىٰ (الجبّار)، وصاحبُ العدّة: الأمرَ بين الأمرين، في قول مولانا الصادق عليه السلام (لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين)، بالأمر والنهي؛ حيث قالا: عنىٰ بذلك أنّ الله لم يجبر عباده علىٰ المعاصي، ولم يفوّض إليهم أمر الدين، حتىٰ يقولوا بآرائهم ومقاييسهم، فإنّه عزّ وجلّ قد حدّ ووصف، وشرّع وفرض وسنّ، وأكمل لهم الدين، فلا تفويض مع التحديد والتوصيف[١].

إلّا أنّه ليس في كلام الصدوق: فلا تفويض... إلىٰ آخره»[٢].

{أقول:} إن أُريد بالأمر والنهي: المشيئة الحتمية والعرضية، وغير اللازم في أفعالنا المطلق به، حيث الذاتية يلزمها الأمر والرضا، والعرضية النهي والسخط، وإن كانت عرضاً، آلَ إلىٰ ما نقول.

كأنّه قال: الواسطة مشيئته الذاتية في الطاعة، فهي مندوبة، والعرضية في المعصية، فهي به لا منه، فنهىٰ عنها ويعاقب عليها؛ إذ ليس منه إلّا مطلق الإحداث. وإن كان غير ذلك فلا.

أمّا الشارح فالظاهر عدم قصده ذلك، بل صريحه خلافه، حيث قال بعد: «ويمكن أن يراد بالأمر والنهي ما يعمّ الألطاف الإلهية والتدبيرات الربّانية أيضاً، وإليه مَيْلُ بعض الأفاضل، حيث قال: المراد بالأمر هنا فعلٌ أو ترك منه تعالىٰ، يعلم جلّ شأنه أنّه يُفضي إلىٰ صدور فعل عن العبد اختياراً، ولولاه لم يصدر. والمراد بالنهي فعلٌ أو ترك منه تعالىٰ، يعلم أنّه يفضي إلىٰ صدور تركٍ عن العبد اختياراً، ولولاه لم يصدر»[٣] انتهىٰ.

أقول: وبالجملة: سواءً جعلت الأمر بمعنىٰ: فعل اللطف الخاصّ، والنهي عدمه، وكذا إن أبقيتهما علىٰ ظاهرهما، فكلاهما خلاف النصّ المبيّن لهما، مع أنّ في الأول ارتكاب تعسّف، وما ورد علىٰ الوجه الثالث يرد عليه ويرد عليهما، وعلىٰ الثالث أيضاً أن يفسد الطرقات، فإنّ المنزلة في الأفعال.

فإذا قلنا: هي لطف خاصّ مع بعض، وعدمه مع بعض آخر، كيف يكون الجبر

---

(١) «التوحيد» ص٢٠٦، بتفاوت يسير.

(٢) «شرح المازندراني» ج٥، ص٣٨ - ٣٩، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح المازندراني» ج٥، ص٣٩، بتفاوت يسير.

والتفويض، اللذين هما الخروج على الواسطة ـ الإفراط فيها أو التفصيل ـ إلى هذه الواسطة على أحد هذه الاحتمالات، ولا تعرّج عليها، وغلط الأقلام يزيد على هذا.

وأعجب من ذلك قول الشارح على أنّ في الحديث دلالة على أنّ المنزلة هي الأمر والنهي، بسبب استدلال الإمام عليه السلام على إبطال التفويض بحصرهم بالأمر والنهي، بمنافاتهما له ـ كما سبق لك أول الباب، وغيره ـ وهذا حقّ.

أمّا [أنّ] قوله دليل على ما قاله، فهو عنه بمراحل، بل سمعت الأحاديث المبيّنة [لها][1] وليته بيّن الدلالة، إلّا أن يبيّن كما قلنا.

{ القول الرابع } ما نقله الشارح أيضاً، عن محمد أمين الإسترآبادي أنّ: «معنى الأمر بين الأمرين: أنّهم ليسوا بحيث ما شاؤوا صنعوا، بل فعلهم معلّق على إرادة حادثة متعلّقة بالتخلية أو بالصرف، وفي كثير من الأحاديث أنّ تأثير السحر موقوف على إذنه تعالى.

وكأنّ السرّ في ذلك أنّه قال: لا يكون شيء من طاعة أو معصية أو غيرهما، كالأفعال الطبيعية، إلّا بإذن جديد منّي، فتوقّف ـ حينئذٍ ـ كلّ حادث على الإذن توقّف المعلول على شرطه، لا توقّفه على سببه.

وهذا السرُّ هو الذي أشار إليه أيضاً في تفسير أنّه لا يكون شيء إلّا بإذن الله، حيث قال: قد كنتُ متفكّراً في أنّ توقّف فعل العبد على إذنه تعالى؛ إمّا بالذات، أو بجعل الجاعل، حتّى أوقع الله في قلبي أنّه ليس بالذات، بل بجعل الله تعالى. وتوضيحه: أنّه تعالى كما أوجب وجود الحوادث بقوله: ﴿ كُنْ ﴾ فقد جعل بقوله: لم يكن أمر إلّا ما أثبته في اللوح، ولم يوجد شيء إلّا بإذني، جميع أفعال العباد موقوفاً عليهما»[2] انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فيه من المخالفة للنصّ السابق، مع أنّ هذه الإرادة الحادثة المتعلّقة بالتخلية أو الصرف هي نفس اللطف أو غيره، فإن كان الأوّل فقد عرفت بطلانه، وإن كان الثاني فهو من الله أو العبد؟ وعلى كليهما فلا واسطة.

مع أنّ كلّ فعل معلّق على إرادة ومشيئة وتقدير وقضاء وإمضاء وأجل وكتاب، مع لزوم تجدّد الإرادة في ذاته، فتقوم به الحوادث. مع أنّه إذا توقّف على فعله توقّف عليه ذاتاً.

---

(١) في الأصل: «بها».

(٢) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٤٥، صحّحناه على المصدر.

وبالجملة: فليس هذا الفاضل ممّن يخوض هذا العباب، ﴿ وَفَوقَ كُلِّ ذِي عِلمٍ عَلِيمٌ ﴾[1].
ووجه ضعف ما قاله في معنىٰ الإذن ظاهر، والوجه فيه ما عرفت في الخصال السبع.

{القول الخامس:} ما ذكره بعض الأفاضل، بعد جعل إرادته عين ذاته تعالىٰ: إنّ العبد فاعل لفعله، لكن لا استقلالاً ليلزم التفويض، ولا اضطراراً ليلزم الجبر، بل معنىٰ أنّ فاعليته تتمّ بأمور خارجة لذاته عن الله تعالىٰ، مستندة لذاته وقدرته، وكلّ ما يصدر منه عنه، وإن كان منه حقيقة، لا بإرادة الله وإذنه ومشيئته، ولا يقدر علىٰ شيء بدون ذلك.

أقول: وغير خفي أنّه لا حاجة حينئذٍ إلىٰ إرادة العبد، مع أنّه لا فرق في الجبر بين الاستناد إلىٰ حتميّ هو الإرادة، وبين أن يكون بواسطة أو غيره.

وهذا يرد علىٰ عبارة الداماد الآتية، وملّا محسن، مع أنّ اختيارهم أنّ الإرادة عين ذاته تعالىٰ، فلا تنقلع شبهة الجبر كمال الانقلاع، إلّا أن يجعل الإرادة نفس الإيجاد، وهي من صفات الفعل، وهي نفس الإرادة والإبداع ـ كما سبق لك في باب الصفات ـ وتنقسم إلىٰ: حتمية وعزمية، واحتفظ علىٰ هذا لما سيأتي، وبه يُرَدّ بعض ما سبق.

ولو كان الأمر بينهما صدوره لا بإرادته المستقلّة، بل بانضمام إرادة خارجة واجبية، فيكون صادراً بإرادتين، فإن غلبت إحداهما الأُخرىٰ لزم إمّا الجبر أو القبح، وغلبةُ الممكنِ الواجبَ. وإن تكافئا، فمع أنّه محال، يلزم توارد علّتين تامّتين علىٰ معلول واحد، إذ إرادة العبد هي الأخيرة للعلّة التامة، وإرادة الله من حيث هي كافية.

وأيضاً، مع فرض الكفاية لا يتحقّق صدوره بهما، بل يحتاج إلىٰ ثالث، فيرتفع الغرض، مع أنّ المفوّضة يقولون بأسباب خارجة أيضاً، كخلق العنب ـ مثلاً ـ ونضجه، وما ماثل ذلك، وإن نفوا مثل الخصال السبع السابقة، وغيرها كما مرّ.

وأيضاً ينبغي أن يكون الجبر في الأفعال ـ حينئذٍ ـ ما كان بمحض إرادة الله، والتفويض ما كان بمحض إرادة العبد، والواسطة ما كان مركّباً، وظاهر روايات الواسطة خلاف ذلك، كما تليت عليك، مع لزومه حينئذٍ مذهب الأسفرائيني، أو القول بالجبر، لكني لا أورد لك علىٰ ظاهر عبارة الداماد الآتية، إنّما أبيّنها بما لا ينافي ما قلناه سابقاً.

{القول السادس:} ما ذكره الداماد في زبره الحكمية، كالرواشح السماوية وغيرها، وله

---

(١) «يوسف» الآية: ٧٦.

في مسألة خلق الأفعال رسالة مفردة، وحاصل ما ذكره فيها: «أنّه فرقٌ بين الفاعل لفعلٍ ما بالإرادة والاختيار، وبين الجاعل التامّ الموجب إيّاه بإرادته واختياره، المفيض لوجوده وعلله وأسبابه وشرائطه ومنتظراته على الإطلاق.

فالمباشر الذي اختياره آخر ما تستتمّ العلّة التامة فاعلٌ له بالاختيار لغةً وعرفاً واصطلاحاً، وليس هو بالجاعل التام الموجب إيّاه بالإرادة والاختيار، إلّا إذا كان مفيضاً لوجوده بإفاضته وإفاضة جملة ما يفتقر إليه من العلل والأسباب.

وإذا دريتَ ذلك فقد بزغ لك أنّ الإنسان من حيث مباشرته واختياره آخرُ منتظرات الفعل، وآخرُ أجزاء علّته التامة، فهو مختارٌ فاعلٌ لفعله، من حيث إنّه ليس المفيض لجميع علله وأسبابه وشروطه، إذ من جملتها وجود نفسه وتحقّق قدرته وإرادته، إلىٰ غير ذلك من الأشياء الخارجة الغائبة عن عقولنا، فليس هو بالجاعل التامّ، بل الموجب ـ كذلك ـ لكلّ ذرّة من الوجود العليّ المطلق.

ولا يصادم ذلك الأسباب والشرائط الوسطية الفائضة، ومن جملة العلل والروابط الوسطية قدرة العبد ومُنّته[1] وشوقه وإرادته بالنسبة إلىٰ أفعاله؛ وذلك كما أنّ الله الموجد لذات زيد ووجوده، مع أنّ أبويه وغيرهما ـ ممّا يتوقّف عليه دخوله في الوجود ـ من جملة علله وأسبابه المستندة في السلسلة الطولية والعرضية إلىٰ جاعليته التامة، تعالىٰ شأنه، وكذلك الانسان بما له من الأخلاق والملكات والأعمال والأفعال جميعاً، مما فاعل جوهر ذاته، ومفيد وجوب وجوده، هو الله سبحانه. فظهر سرّ قولهم عليهم السلام: (لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين).

وحينئذٍ يسقط ما قيل: إنْ كان الفعل من العبد تعدّد المؤثّر، وإن كان من الله لزم الجبر.

ودفعها يرد علىٰ الدعاء، بأنّ ما يروم الداعي إن جرىٰ به القلم، فماله والتكلّف، وإن لم يجرِ به فلا فائدة فيه، إذ الطلب من القدر، وهما من شرائط المطلوب المقضي، ومن أسباب المقدّر، والدعاء والطلب من المقضي المقدّر.

أمّا الشك بالإرادة وانتهائها إلىٰ الواجب، ولو بوسائط، فيلزم الجبر، وبطل الاختيار، فيُدفع بأن الأسباب المترتبة المتأدية بالإنسان إلىٰ أن يتصوّر فعلاً، ويعتقده خيراً مظنوناً أو

---

(١) المنّة: القوة. انظر: «لسان العرب» ج١٣، ص١٩٥، مادة «منن».

حقيقياً، أو نافع في خير حقيقي، فينبعث حينئذٍ شوقٌ إليه، فإذا تأكد صارت إرادة موجبة اهتزاز تلك الأعضاء.

وهذه الحالة الأكيدة حالة إجمالية، إذا قيست بنفس الفعل ـ وكان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات ـ كانت شوقاً وإرادة بالقياس إليه. وإذا قيست إلىٰ إرادته والشوق، لا نفس الفعل، كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إلىٰ الإرادة، من غير شوق آخر وإرادة أُخرىٰ جديدة.

وكذا الأمر في إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة وهكذا، فكلّ إرادة متّصلة بتلك الإرادة والاختيار، وهي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الإجمالية، المعبّر عنها بإرادة الفعل واختياره، وسبيلها والعلم واحد.

فإذا انطبقت القوّة بالصورة، وحصل للنفس الإدراكية المسمّاة بالعلم، كانت حالة إجمالية، إذ الوقت المعلوم كان معلوماً بتلك الصورة، وإذا لوحظت كانت معلومة لا بصورة أُخرىٰ، وكذا [إذا] لوحظ العلم كان معلوماً لا بعلم آخر، فلا اقتضاء صور أو معلوم، وكذا الأمر في علمنا لذاتنا.

ومن هذا أمر النيّة في العبادة، فالعبادة منويّة بالنيّة، والنيّة منوّية، وكذا نيّة النيّة، ونيّة نيّة النيّة، إلىٰ حيث يعتبرها العقل، لا نيّة أُخرىٰ مباينة لنفسها، ومن هذا المجرىٰ ـ من وجهٍ ـ اللزومات المتضاعفة لا إلىٰ نهاية، في لزوم شيء لشيء»[1].

أقول: وأحال بيان هذا علىٰ كتابه الأفق المبين.

قال: «ومن هذا القبيل الحركة الإرادية في المسافة القابلة الانقسام لا إلىٰ نهاية، فهذه إرادة إجمالية إزاء وحدة المسافة المتّصلة، منحلّة اعتباراً إلىٰ إرادة متعدّدة، حسب انقسام المسافة إلىٰ أجزائها الوهمية.

لكن إذا كانت الإرادة منتهية الحصول إلىٰ الواجب، والممكن ليس بموجب تامّ، فمن أين استحقاقه الثواب والعقاب؟

فاعلم كما أنّ فعل العبد واختياره وإرادته من القضاء الربوبي والقدر الإلهي، حسبما أوجبه علمه التامّ القيّومي وإرادته الحقّة الوجوبية، الموجبة لإفاضة الخير علىٰ طبق

---

(١) «رسالة خلق الأعمال» مخطوط برقم: ٤٩٤٩ في المكتبة المرعشية، الورقة ٢٠ – ٢١، وانظر: «القبسات» ص٤٤٩ – ٤٥٠؛ ٤٧٣ – ٤٧٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

استعدادات المواد والمقدار، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَاؤونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾[1] ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ الآية[2]، فكذا المثوبة والعقوبة من القضاء والقدر الإلهي، فاختلاف درجتهما لاختلاف القابل دون المفيض، كما أنّ طبيعة الدواء إنّما تظهر في شاربه لا موجِده، فالأدوية العقلية علىٰ قياس الأدوية الحسّية»[3].

تعالىٰ الله علوّاً كبيراً؛ فالثواب والعقاب مترتّبان علىٰ إرادة الفاعل المباشر المستحق لها بإرادته.

قال: أمّا الشرور الواقعة في النشأتين، فاستنادها إلىٰ الإرادة الربّانية بالعرض، من حيث هي لوازم للخير الكثير الذي يجب تعلّق إرادته به.

وأيضاً لوازم الماهية إنّما تستند ذاتاً لها ولجاعلها عرضاً.

علىٰ أنّ الشرور المرادة عرضاً إنّما شرّيّتها بالقياس إلىٰ جزئيات وأشخاص معيّنة من العالم، وهي طفيفة جداً بالنسبة إلىٰ سائر الأجزاء، فأمّا بالنسبة إلىٰ النظام الجُملي الواحد بشخصيّته الجملية، وكذلك بالنسبة إلىٰ تلك الأشخاص والجزئيات، لا بالنظر إلىٰ أنفسها علىٰ انفرادها، بل بما هي أجزاء للنظام الجملي، فلا شرّ ولا شرّية.

ولعلّ للوجهين قال الله تعالىٰ في آية الملك: ﴿بِيَدِكَ الخَيرُ﴾[4]، لا للأوّل خاصّة، كما قال البيضاوي[5]، بل الشرّيّة إلىٰ سائر الأجزاء.

وفي دعاء التكبيرات السبع: (لبيّك وسعديك، والخير في يديك، والشرّ ليس إليك)[6].

واعلم أنّ دخول الشرّ بالعرض إنّما هو بالقضاء لا القدر، فما استوجبه القضاء والنظام الإجمالي ذاتاً وعرضاً يستعرضه القدر ذاتاً، ويفصّله قضّاً وقَضيضاً علىٰ التكثّر والتدريج.

قيل: إن كان النقص والألم لازم سوء الاستعداد، واختلافهما لاختلافه، فالاستعداد من الله تعالىٰ، إذ هو الصانع المطلق والمفيض كذلك.

فأدفعهُ بأنّ خصوصيات الاستعدادات والاستحقاقات لخصوصيات المواد والماهيات،

---

(١) «الإنسان» الآية: ٣٠. (٢) «الكهف» الآية: ٢٣ - ٢٤.

(٣) «رسالة خلق الأعمال» مخطوط، الورقة: ٢١. (٤) «آل عمران» الآية: ٢٦.

(٥) «تفسير البيضاوي» ج١، ص١٥٤، وفيه: «ذكر الخير وحده لأنه المقضي بالذات، والشرّ مقضي بالعرض؛ إذ لا يوجد شرّ جزئي ما لم يتضمن خيراً كلياً».

(٦) «فلاح السائل» ص١٣٢؛ «بحار الأنوار» ج٨١، ص٣٦٦، ذيل ح٢١.

ولازمها بحقيقته التصوّرية مجعول لله كسائر الممكنات، وبحصوله الرابطي الذي هو مفاد الماهية العقدية، من حيث النسبة الارتباطية، معلول نفس الماهية ومقتضاها، بل لازمها مطلقاً هو المحكي بالهيئة التأليفية من النسبة العقدية، ككون الأربعة زوجاً والمثلث ذا الزوايا، فكلّ واحدة من حاشيتي اللزوم من حيث حقيقتها التصوّرية مجعولة له تعالىٰ، أمّا مفاد الهيئة العقدية بما هو كذلك فمستند إلىٰ خصوصية الذات الملزومة بجوهر ذاته»[1].

{قال:} «فإذن سبب الاستعداد المطلق [و]الحركة الاستعدادية المتّصلة بالواجب، وهي تلازم الذات، وإن نظر إلىٰ الاستعدادات الجزئية والأبعاض الانفراضية في تلك الحركة الاستعدادية، قبل كلّ استعداد جزئي لاحق متعيّن بالفرض، فرتّبه علىٰ جملة ما سبق من الإمكانات الاستعدادية التي فيها الحركة، ويتمادىٰ الأمر علىٰ سبيل اللانهاية اللايقفيّة لا العددية، كما يفيده التابع والمعدّ»[2] انتهىٰ ما لخّصناه.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ الأمر بين الأمرين هو أنّ الأسباب القريبة من العبد، والبعيدة من الله، ولكن لا علىٰ اجتماع أمرين متصاحبين، بل علىٰ ترتّب سبب ومسبّب، ويكون رجوع الشرّ له بالعرض، وعرفت وجه عرضيّته؛ لكونه من تمام الخير، فهذه جهة صدور، وهو لازم الماهية، وهو بالله ومن العبد.

فصحّ إسناد المشيئة له والخلقية ـ وغير ذلك ـ والعقاب؛ فإنّ ذات المعلول هي الوجود، وهو المجعول أولاً، ولا [رضا] مجعول عرضاً بالوجود ولتتميمه، وليس هنا أمران متغايران، فقيام الوجود بالماهية وعروضه لها علىٰ نوع من المسامحة، غير العروض والقيام المشهوري الموجب للفرعية والتقدّم، وهما منفيّان في الماهية والوجود؛ إذ تحققها به، لا كالعرض والجوهر، ولا الهيولي والصورة، ولا العرض بالعرض، ولا الجسم بالمكان.

والهيئة العقدية التأليفية التي هي نفس الماهية هي ماهية الوجود الموجود من الله، ولهذا الانفعال قائم بفعله، ومن الفاعل التأثر، وليس في الحقيقة أمران، بل الموجود هو الفعل والانفعال، بل قل: هو وجود منفعل.

ولمّا دخل بالعرضِ الشرُّ جاءت المشيئة الحتمية والعزمية، فصحّ: لو أُجبر بطل الثواب

---

(١) «رسالة خلق الأعمال» مخطوط، الورقة: ٢٢؛ وانظر: «القبسات» ص٤٧٥ - ٤٧٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «رسالة خلق الأعمال» مخطوط، الورقة: ٢٢.

والعقاب، ولو فوّض لزم إخراجه عن سلطانه، وصحّ: (شاء ولم يحبّ)[1]، إذ المشيئة العرضية الثانية يلزمها السخط، ولتركّب المعلول من وجود وماهية، مع اختلاف لوازمها، جاءت المشيئتان.

أمّا إذا أُخذ كلامه علىٰ ظاهره لا تُزاح عنه شكوك الفريقين كمال الإزاحة، كما يظهر لمن سلك هذا العُباب من أُولي الألباب، إلّا أنّ كمال الأمر واتّضاحه بجعل الإرادة نفس الإيجاد، وأنّها تنقسم إلىٰ: حتمية وعزمية، وهما جاريان في التكوين والأحكام، كما سبق بيانه في بحث الصفات، ولذلك عدلنا ظاهراً إلىٰ ذلك البيان في بيان المنزلة، فإنّه أظهر وأصرح في دفع الشُبَه، وأوفق للنصّ كما عرفت، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل.

{**القول السابع:**} **ما ذكره الملّا الكاشاني** في أنوار الحكمة وعين اليقين وسائر مصنّفاته، ونحن ننقل حاصل ما ذكره في أنوار الحكمة في فصلين، ذكر في كل فصل بيان المنزلة، وصف أولهما بأنّه أقرب إلىٰ الأفهام وأبعد من الحقّ، وهو طريق العقل والنظر، وثانيهما بالعكس، وهو طريق أهل الكشف والشهود، ولنذكر حاصل الأول في هذا الوجه، وحاصل الثاني في التاسع إن شاء الله تعالىٰ.

{**قال:**} «كلّ ما يوجد في هذا العالم بهيئته مقدّر في عالم آخر قبل وجوده، والله قادر مطلقاً، فلم يخرج شيء عن مصلحته وعلمه وإيجاده بواسطة أو بغير واسطة، وإلّا لم يكن مبدأً للكلّ، فالكفر والإيمان وسائر المتقابلات وسائر الموجودات وأعمالها منتهية لعلمه وقدرته ومشيئته وإرادته ـ ذاتاً واختياراً ـ وغير ذلك من العلل الوسطية، فاجتماع الكلّ علّة تامّة يجب عندها وجود ذلك الأمر المقضيّ، وعند تخلّف شيء منها أو حصول مانع، بقي وجوده في حيّز الامتناع، ويكون ممكناً وقوعياً بالنسبة إلىٰ كلّ واحد من الأسباب الكونية، ومن جملة الأسباب ما نختار به أحد طرفي الفعل والترك، فاختياريّته لا تدافع اضطراريته، ووجوبه لا ينافي إمكانه، ولا بالعكس؛ كيف وإنّه إنّما وجب بالاختيار.

ولا شكّ أنّ القدرة والاختيار والتفكّر وسائر الآلات والقوىٰ كلّها بفعل الله ـ وإلّا تسلسلت لا إلىٰ نهاية ـ أو بمشيئتنا، مع أنّه لا مشيئة لنا خارجة عن تلك الجملة، فمشيئتنا تحدث عقيب الداعي، وهو تصوّر الشيء الملائم، ظنّاً أو تحقّقاً أو تخيّلاً، فإذا أدركنا شيئاً

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح ٥، بتفاوت يسير.

انبعث منّا شوق إلىٰ جذبه وتأكّدت الإرادة، فإذا انضمّت إلىٰ القدرة، التي هي هيئة للقوة الفاعلية، انبعثت تلك القوة لتحريك الأعضاء الأدَوية من العضلات وغيرها، فيحصل الفعل.

فإذن إذا تحقّق الداعي للفعل الذي ينبعث منه المشيئة تحقّقت المشيئة، فإذا تحقّقت انصرفت القدرة إلىٰ مقدروها، فالحركة لازمة للقدرة، والقدرة محرّكة عند تحقّق المشيئة، والمشيئة تحدث عقيب الداعي.

فهذه ضروريات يترتّب بعضها عقيب بعض، وليس لنا دفع لاحقٍ منها عند تحقّق سابقه، فنحن مضطرّون في عين الاختيار، فتأثير الإنسان بالله لا بالاستقلال، فلا جبر بالنظر إلىٰ الأسباب البعيدة خاصة، ولا تفويض بالنظر إلىٰ القريبة خاصة، ولكن أمر بين أمرين، وهو النظر لهما»[1] انتهىٰ.

أقول: وهو لا يخرج عن كلام أُستاذ الحكماء المتقدّم، وأزاد فساداً هنا بقوله في أول الوجه فتأمّل، وعرفت وجه ردّه، مع أنّه ليس بخارج عن الجبر والتفويض، بل جامع بينهما باعتبارين، ولو قال: مختارون في صورة اضطرار [لكان][2] أقرب، ولا وجوب سابق يتحقّق به الممكن اللاحق، وستعرف زيادة بطلان وجهه الثاني، وإن وصفه بزيادة الوثاقة، لأنّه علىٰ طريقة أهل التصوف، طريقة الضلال، كما ستعرفه إن شاء الله في مجاري الرقوم، {...} وهو الذي وصفه ملّا محسن بالوثاقة والبعد عن الأذهان، وذكره بعد السابق، ترقّياً من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ، بزعمه.

وحاصل ما ذكر لبيانه في كتاب الأنوار هو «أنّ جميع الموجودات ـ علىٰ ترتّبها شرفاً، وتخالفها ذاتاً وفعلاً، وتباينها صفة ـ تجمعها حقيقة واحدة إلهية، جامعة لحقائقها ودرجاتها، مع أنّها في نهاية الأحدية والبساطة، ينفذ نوره في الجميع، فكما لا شأن إلّا شأنه، كذا لا فعل إلّا فعله، ولا حكم إلّا له.

ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم، يعني: كلّ حول حوله، وكلّ قوةٍ قوّته، وهو مع علوّه وعظمته ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها، كما أنّه مع تجرّده وتقدّسه عن الأكوان لا

---

(١) «أنوار الحكمة» مخطوط برقم (١٠٩٢٩)، الورقة: ٣٥ - ٣٧، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «لكن».

تخلو منه أرض ولا سماء، كما قال علي عليه السلام: (مع كلّ شيء لا بمقارنة وغير كلّ شيء لا بمزايلة)[١].

فنسبة الفعل والإيجاد إلىٰ العبد صحيح، كنسبة الوجود والتشخّص إليه من الوجه الذي ينسب إليه تعالىٰ، كما أن وجود زيد أمر متحقّق واقعاً، وهو شأن من شؤونه ولمعة من لمعات وجهه، فكذا هو فاعل لما يصدر عنه حقيقة، لا مجازاً، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ الأول، بلا شوب قصور وتشبيه، تعالىٰ الله عن النقص والشين.

فالتنزيه والتقديس لله سبحانه بحاله، لأنّه راجع لمقام الأحدية التي يستهلك فيه كلّ شيء، وهو الواحد القهّار الذي لا غيره.

والتشبيه راجع لمقام الكثرة والمعلومية، والمحامد كلّها راجعة لوجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس، كذا أفاد أستاذنا.

فاخمد ضرام أوهامك أيّها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إيّاه وقيامه بك، وسكّن جأشك أيّها القدري، فإنّ الفعل مسلوب منك من حيث أنت أنت، لأنّ وجودك إذا قطع نظره عن ارتباطه بوجود الحق باطل، فكذا فعلك، إذ كلّ فعل متقوّم بوجود فاعله. وانظرا جميعاً بعين الاعتبار في فعل الحواسّ، كيف انمحت وانطوت في فعل النفس، وتصوّرها في تصوّرها، واتلوا جميعاً قوله تعالىٰ: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[٢] وتصالحاً بقول الإمام عليه السلام: (لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين)»[٣].

{أقول:} ما وصفه بالوثاقة والبعد عن الأذهان، نقول: نعم، هو بعيد عن الأذهان الصائبة وعن الوثاقة، منغمس في تيه الضلال، صريح في وحدة الوجود، إن لم يكن في وحدة الموجود، وهو مختاره كأستاذه، تبعاً لابن عربي، وكلّه خارج عن الشريعة ودليل الحكمة، وبطلان قوله ظاهر من وجوه نشير لبعضها هنا:

الموجودات كلّها لا تجمعها حقيقة واحدة، إنّما يكون ذلك في السلسلة العرضية، [و]كأفراد الكلّي، وهو علىٰ أنّ الجمع ـ هنا ـ ليس بحسب تحقّقها بأفرادها الوجودية فيه، فإن كان ولابدّ هنا فرتبة الإمكان والمشيئة المطلقة هي الجامعة لها، وهي مردّها، وهذه

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوبة» الآية: ١٤.

(٣) «أنوار الحكمة» مخطوط برقم (١٠٩٢٩)، الورقة: ٣٧ – ٣٨، باختصار.

مرتبة حدوث وإمكان، وليست هي واحدة إلٰهية، ولا تحقّق لها في ذاته تعالىٰ، وليس الله كلّ الموجودات ولا كلّ الوجودات.

نعم، هو تعالىٰ محيط بالأشياء بحقائقها وصفاتها وأحوالها، كلٌّ منها في مقامه بما تجلّىٰ له به، والحادث لا يسع القديم ولا بالعكس، ولا رابطة بين الله وخلقه ولا اشتراك، لا ذاتاً ولا صفةً ولا عرضاً، فهو مع كلّ شيء بالإحاطة [الفعلية][1] بما تجلّىٰ له به، وبافتقاره له، من غير ممازجة أو مباينة، فنسبة كلّ فعلٍ له تعالىٰ لنسبته لفعله ومردّه له، [وقيامه][2] وصدوره به، إمّا ذاتاً أو عرضاً، ونسبة الشيء له ـ لنسبته لفعله ـ كثير، وارد في الكتاب والسنّة والاستعمال، لا أنّه فعله بذاته وتجلّىٰ بها فيه، فالتجلّي والمتجلّي واحد في نفس الأمر، وإن تعدّدا اعتباراً، وإلّا فلا تجلّي ومتجلّي له أو فيه.

ومعنىٰ عبارته هنا كقول أُستاذه وابن عربي: إنّ حقيقة وجود الإنسان وجود الله، ولكن إذا جرّدت عنها الكثرة والقيود والمشخّصات والماهية، وهو معنىٰ قول المتصوّفة: «أنا الله من غير أنا»[3].

وعلىٰ هذا نسبة الفعل للعبد إنّما هو ظاهر بحسب اعتبار الكثرة، لا بحسب نفس الأمر، وتجلّىٰ الأحد فيه بذاته، فيكون فعله حينئذٍ فعلَه وهو الفاعل، ومقام الكثرة وملاحظة الماهية وصفتها عدم، أو آيل إلىٰ العدم. وبطلان هذا بديهي، وكذا قوله أخيراً: «فاخمد ضرام أوهامك»... إلىٰ آخره.

وفعل العبد ليس مسلوباً عنه من حيث هو هو، فلا وجود له أصلاً، بل ثابت له كذلك، وإن كان بفعل الله وتربيته له.

نعم، غير مراعٍ وجوده في مقام أعلىٰ، [لا أنّه][4] لا وجود له أصلاً، فإنّه محال، والله الحافظ لك بك، لٰكنّه يريد بذلك وحدة الوجود، وهو وجود الله، ولا تقسيم فيه إلىٰ: وجود واجبي ووجود إمكاني، والثاني ينقسم إلىٰ: وجود مطلق ووجود مقيّد.

وكذا قوله: «كلّ فعل متقوّم بوجود فاعله» فهو من ضلال أهل التصوّف، فلا يكون تعالىٰ ركناً للغير، ولا مقوّماً له بذاته، ولا مادّة له ولا صورة، بل قوامه وتصوّره بما تجلّىٰ له

---

(١) في الأصل: «العقلية». (٢) في الأصل: «وقياسه».

(٣) انظر: «جوامع الكلم» مخطوط، «الرسالة الرشتية» ص٦٩، نسبه إلىٰ ابن عربي بلفظ: «أنا الله بلا أنا».

(٤) في الأصل: «لأنه».

به بفعله، ولا يكون تعالىٰ جزءاً لغيره ولا نفسه، لا ماهيةً ولا وجوداً، ولا هي مجمع للممكنات، فقيامها بفعله قيامٌ ركني بوجهٍ، وبوجهٍ قيامٌ صدوري، وقيامها بالله قيام افتقار وصدور، وبما تجلّىٰ لها بها.

وعلىٰ قوله الباطل لا فاعل ومفعول وفعل، بل كلّها واحدة ـ وصرّح بذلك في كتبه المجتثّة ـ ولا تكليف ومكلّف، وهو متّضح البطلان.

والنفس لا تتّحد بقواها، ولا يتجلّىٰ فيها بذاتها، بل بواسطة فعلها، في كلٍّ بجهتها بما ظهر لها بها، وتنقطع دونها رتبةً، ولا تحقّق لها في مقامها، وعدمها دونها عبارة عن ذلك، وعن عدم ملاحظة وجودها في ذاتها ومقامها، لا عن عدم وجودها أصلاً كما أراد، والفرق بين المقامين ظاهر بلا خفاء.

ولو رجع إلىٰ الحقّ وتأمّل في ظاهر ما استدلّ به من الآية والنصّ، لوَجَده عليه لا له، فضلاً عن تأويله بما بيّنوه عليهم السلام لخلقه، لقوله تعالىٰ: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[1] فأثبت التعذيب بأيديهم، حيث نسبه له، فله تحقّق حين تعذيبه بفعلهم، فهو موجود عندهم، بما ظهر لهم بهم، لا بذاته تعالىٰ وحقيقته.

وهذا ينافي مراده من أنّ فعله فعله ذاتاً، وأنّ القِوام بذاته، ولا تدلّ هذه العبارة علىٰ مراده حتّىٰ بحسب العرف والاستعمال، فضلاً عن غيرهما، فكلّ وجود إذا لوحظ بوجود الله لا ملاحظة له وهالك، إذ ليس له من نفسه |وجود|، بمعنىٰ الانقطاع، لا اضمحلاله فيه تعالىٰ وعدم وجوده، وإذا قطع عن الارتباط لا شيء.

ولا ارتباط ذاتي كما أراد، بل ولا عرضي بما يشترك فيه الكلّ، فهو مقام حدوث، بما تجلّىٰ له به، ومقام الذات أعلىٰ من ذلك. ومن تتبّع كلامه في كتبه وجد فيه صريح ما نسبناه له هنا وزيادة، وتشير له عبارته، وليس هنا موضع بسط هذه المسألة معه.

{أقول:} قال محمد صادق في شرح الحديث ما لفظه: «لفظ الأمر في قوله: (أمر بين أمرين) أخذه السائل بمعنىٰ الحكم بفعل الشيء، كأنّه سأل عن حكمة الله بالمعاصي مع كونها منهياتٍ.

أجاب عليه السلام: بأنّ الله ليس يأمر بالمعاصي، بل نهىٰ عنها، ولم يُطِع العباد [فخلّو

---

(١) «التوبة» الآية: ١٤.

وأنفسهم][١]، كما أنّك إذا رأيت أحداً في العصيان ونهيته ولم يقبل منك، فتركته، لست أنت تأمر بالمعصية.

أو يقال: الأمر ليس بمعنىٰ الحكم، بل بمعنىٰ الشيء، ولمّا كانت إرادة العباد دخيلة في أفعالهم لم يكن بالجبر الصرف، بل إنّهم مجبورون من وجه.

ولو سمع العوامّ هذا المعنىٰ، حملوا أفعالهم علىٰ الجبر الصرف، فما أجاب مطابقاً لسؤاله صريحاً، فإنّه سأل عن كون الأمر بين الأمرين، وأعرض عليه السلام عن سؤاله، وأجاب بنحو آخر، مطابقاً لفهمه» انتهىٰ.

{أقول:} ظاهرٌ أنّ السائل سأله عليه السلام عن معنىٰ الأمر بين الأمرين في الأفعال، لما نفىٰ الجبر والتفويض عليه السلام - أوّلاً - له، وهما معلومان لديه. والإمام عليه السلام أجاب عن سؤاله بمثال مناسب [لعقله][٢]، ومتضمّن لبيان المنزلة، وليس سؤاله عن الحكم عليهم مع [نهيه][٣]، علىٰ أنّ الحكم لا ينافي النهي. وليس المنزلة كما توهمّه، من أنّها ليست بالجبر الصرف، بل من وجه، مع ملاحظة دخول إرادة العبد غير الكافية، وبطلانه ظاهر ممّا سبق ويأتي.

ولا خفاء في إخراج الحديث بذلك عن ظاهره، وأنّ الإمام عليه السلام لم يجبه عن سؤاله، وهو نقص بالنسبة له، بل أجابه بسؤال مقرّب، فالأمر مطابق المشيئة الذاتية في الأفعال، فبه كانت الطاعة والتخلية، وهي الترك لمشيئته العرضية، والله حافظ عليه به، وأمثلتها كثيرة بما يقرّبها إلىٰ الأفهام بحسب حال السائل، ونظائره كثير سبق جملة من ذلك.

{القول الثامن:} ما قاله بعض الفضلاء[٤]، من أنّ المنزلة بينهما هي بيان الطريق وإعطاؤه الآلة الصالحة للطاعة والمعصية والقدرة، وباقي أسباب الفعل، وتركه واختياره.

{أقول:} وبطلانه ظاهر، فإنّ الله وإن أعطىٰ المكلّف ذلك، فالتكليف بدونه مستحيل، لكنّه لم يرفع يده، وإلّا لزم التفويض والإهمال، ولا يجوز عليه تبارك وتعالىٰ، بل الكافر حين كفره بالله، أي بمشيئته وقدرته ... إلىٰ آخر أسباب الفعل، ولكن علىٰ النحو السابق، فلا جبر ولا تفويض، وسمعت: (بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء [لنفسك ما تشاء، وبقوّتي

---

(١) في الأصل: «فخلى ونفسهم».

(٢) في الأصل: «لفعله».

(٣) في الأصل: «ماهية».

(٤) انظر: «تصحيح اعتقادت الإمامية» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ٥، ص ٤٧، نحوه.

أدّيت فرائضي] وبنعمتي قويت علىٰ معصيتي)[1] وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ الخَلْقِ غَافِلِينَ﴾[2].

ولم يرفع الله يده عن العبد حيناً مّا، وإلّا لما بقي، والله يمسك الأشياء بأظلّتها وقدرته، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضَ أَن تَزُولَا﴾[3] وغيرها كثير، ولو أراد ما يشمل الكلّ، حتىٰ الوارد حين فعله، ما تمّ قوله: «وتركه واختياره»؛ فهو تفويض، فالكافر بكفره طبع عليه، فحكم عليه به باختياره، وسمعت في النص: (هو المالك لما ملّكهم)[4] فلا يرفع يده عنهم، وإلّا لقال: لِما مَلَكوه، أو نحوه.

{القول التاسع:} ما قاله ملّا خليل القزويني في حاشية عدّة الأُصول ـ للشيخ الطوسي ـ وغيرها من كتبه، وهو لا يخرج عن [القول][5] الثالث، لكنه صرّح فيها وغيرها بأنّه لا يجب علىٰ الله كلّ لطف ناجع غير متوقّف عليه التكليف[6].

{أقول:} ممّا سبق يظهر ضعفه ومنافاته لمقتضىٰ العدل وعموم الرحمة الواسعة العامّة، وعمومات أحاديث الكافي والتوحيد[7] وغيرهما، المصرّحة بأنّ الله لا يفعل بعباده إلّا الأصلح، وكذا ما في الدعاء: (وساوىٰ في التوفيق بين القوي والضعيف) وكذا اقتضاء الحكمة وكلّ موجود يدلّ علىٰ العموم.

وحديث: (لطفٌ [من ربّك] بين ذلك)[8] لا يدلّ علىٰ هذا، كما توهّمه بعضٌ، أيَّ معنىً فُسّر اللطف فيه.

قال الملّا الشيرازي في شرح هذا الحديث: «لا يخفىٰ عليك أن تحقيق معنىٰ (أمرٌ بين أمرين) ممّا يعجز عن إدراكه عقول كثير من العلماء والحكماء، فضلاً عن العوام والضعفاء. والمثال الذي ذكره عليه السلام حسن لمخاطبة العامّي الضعيف، تقريباً لفهمه، وحفظاً لاعتقاده في أفعال العباد، حتىٰ لا يعتقد كون العبد مجبوراً في فعله، ولا مفوّضاً إليه اختياره، فإنّ

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٥٢، ح٦، وسبق في باب المشيئة والإرادة، من هذا المجلد، ح٦، والزيادة من المصدر.

(٢) «المؤمنون» الآية: ١٧.

(٣) «فاطر» الآية: ٤١.

(٤) «الاحتجاج» ج٢، ص٣٩٩.

(٥) في الأصل: «الوجه».

(٦) انظر: «حاشية عدّة الأُصول» مخطوط، الورقة: ٢٣.

(٧) «التوحيد» ص٤٠٣، ح٩.

(٨) «الكافي» ج١، ص١٥٩، ح٨، وسبق في ح٨ من هذا الباب. والزيادة من المصدر.

في المثال المذكور لا يصدق علىٰ الرجل الذي رأىٰ أحداً في معصيته، فنهاه فلم ينتهِ فتركه، أنّه آمرٌ جابرٌ له علىٰ معصيته، ولا أيضاً أنّه مفوّض أمره إليه بالكلّية، فحيث نهاه لم يكن مفوّضاً له، وحيث تركه لم يكن جابراً له.

وكذلك الرجل الآخر في مثالنا هذا، ليس بمفوّضٍ إليه في معصيته، إذ صار منهيّاً عنها فلم ينتهِ، ولا أيضاً مجبوراً عليها؛ إذ ترك بحاله منهيّاً غير منتهٍ، فهذا نِعم المثال في حقّ مَن قصر فهمه عن درك كيفية الأمر بين الأمرين.

واعلم أنّ في إيراد هذا اللفظ منكراً، حيث لم يقل عليه السلام: ولكن الأمر بين الأمرين، ولا: ولكن الأمر بين أمرين، ولا: ولكن أمرٌ بين الأمرين، بل قال: (ولكن أمرٌ بين أمرين) تلويح لطيف إلىٰ أنّ الأمر المذكور كأنّه جامع لهما جميعاً، ولكن كل منهما فيه علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف ممّا كانا عليه عند التفرّق»[1].

أقول: ما ذكره من صعوبة المنزلة بين الأمرين فحقّ، وقلّ من عرفها، إلّا من تمسّك بمحمّد صلى الله عليه وآله، وعرف مرامي كلامهم عليهم السلام من مراميه، وإشاراته ولفظه حقّ، وهو ظاهره طبق باطنه، فكلامهم ظاهر وباطن، لا أنّ بعضاً منه للعوامّ وليس يخفىٰ عن الخواصّ، ونبّه جوابه هنا للسائل، فهو منطبق علىٰ ما عرفت سابقاً وسيأتي، وليس الحقّ في المنزلة علىٰ ما قاله المتصوّف، ومَن تبع فيها ابن عربي كما سيأتي، فإنّه وقع في ضلال التيه ولم يُصب الحقّ والتتبّع لما سبق ويأتي.

نعم، المقصود أقرب، والتنكير عمّا زعمه بعيد، وجاز كون التنكير [عائداً][2] لما سبق، وأنّه غير الأول، فهو خالٍ من الجبر والتفويض، لا أنّه جامع لهما، وإن كان علىٰ وجه أعلىٰ كما زعمه، علىٰ ما يدلّ عليه كلام شيخه وستسمعه.

فلا ثبوت للجبر ولا للتفويض مطلقاً، ولا قيام للحادث في مقام الذات وأزل الآزال، وصفة الفعل في مقام الفعل، ومردّها له، لا في الذات، ولا تعود لها عَوْد توصيف، إلّا عود المعلول لعلّة، عود صدور بما ظهر له به، فتدبّر، وسبق بيانه في المجلّدات السابقة.

{قال:} «*قال صاحب الفتوحات* في الباب الحادي والتسعين وثلاثمائة:

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٦، بتفاوت يسير.

(٢) في الأصل: «وعابه».

رأيتُ الحقّ في الأعيان حَقّاً هو الرائي ونحنُ له المرائي

قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَم تَقتُلُوهُم وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُم﴾[1] وهو القائل: ﴿وَاقتُلُوهُم حَيثُ وَجدتُّمُوهُم﴾[2] فأظهر آمراً آخر وآمراً ومأموراً في هذا الخطاب التكليفي، فلمّا وقع الامتثال وظهر القتل بالفعل في أعيان المحدَثات، قال: ما أنتم الذين قتلتموهم، بل أنا قتلتهم، فأنتم بمنزلة السيف لي، ولم يقل فيه: إنّه القاتل والضارب، بل الله هو القاتل بالمكلّف، فقام له المكلّف مقام اليد الضاربة بالسيف، كالحجر الأسود يمين الله بالبيعة، تقبيلاً واستلاماً، كالمصافحة بين الشخصين.

وتقرير هذه المنازلة معرفة الأمور الموجبة لهذه الأحكام، هل لها أعيان وجودية، أو هي نسب تطلب الأحكام، فهي معقولة بأحكامها. وبقي العلم في المحلّ الذي ظهرت فيه هذه الأحكام، ما هو؟ هل هو عين الممكن؟ وهذه النسب للمرجّح، مثلما قال: ﴿وَمَا رَمَيتَ إذ رَمَيتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَىٰ﴾[3] وقوله: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُم وَمَا تَعمَلُونَ﴾[4] أو هل المحلّ وجود الحقّ، وهذه الأحكام أثر الممكنات في وجود الحق؟ وكِلا الأمرين قد قال به طائفة من أهل الله[5]»[6] انتهىٰ.

أقول: وبطلان هذا الكلام، وخروجه عن الحقّ ظاهرٌ من وجوه، لا يخفىٰ علىٰ مَن له أدنىٰ معرفة بالحقّ، فدعهم وما يفترون، ولولا مخافة التطويل، مع ما نحن فيه من الاستعجال، لذكرنا بعض ذلك، وسبق في المجلّد الثالث وفي هذا المجلّد، وسيأتي بعض الإشارة.

قال الملّا بعد نقلها: «ولو لا مخافة التطويل لبيّنا صريح الحقّ في هذا المقام، بكلام واضح لا مجمجة فيه، وقول فصل لا تردّد فيه، من أن الموجودات الإمكانية بعين ما هي متعدّدة الحقائق متكثّرة الذوات والوجودات متّحدة الوجود، وكلا الحكمين حقّ ثابت»[7].

{أقول:} ما أراد من العبارة ظاهر فساده، ويريد أنّ الكثرة ليست اعتبارية محضة، ولا

---

(١) «الأنفال» الآية: ١٧. (٢) «النساء» الآية: ٨٩.

(٣) «الأنفال» الآية: ١٧. (٤) «الصافات» الآية: ٩٦.

(٥) «الفتوحات المكية» ج٣، ص٥٤٩، باختصار.

(٦) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٦.

أنّ حقائق الممكنات معانٍ معقولة محضة ونسَب ذهنية، بل حقائقها أعيان ثابتة ليست بموجودة استقلالاً، وهي لازم أسماء الله والصور العلمية، ووجودها وجوده تعالىٰ، وبتجلّي الذات فيها وبها ظهرت الكثرة وأحكامها، وهي من ظهور الحقّ بالخلق، بملاحظة أحكام التعيّنات، فنحن مرايا له، فبملاحظتها ظهرت الكثرة، وبالإعراض لاكثرة، فهي ظهرت بذاته تعالىٰ، وهي لوازمها وأحكامها، وبعدم اعتباره ليس إلّا وجود الحقّ، إذ لا تعدّد في الوجود في نفس الأمر.

وهذا خطأ ظاهر، والله ظهر للأشياء بالأشياء بفعله، لا بذاته.

وليس العبد كالآلة، فهو الجبر الخالص الموجب للمفاسد، لقوله تعالىٰ: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[1] فأثبت للأيدي تعذيباً، فهو بفعل العبد لا بفعله خاصّة والعبد آلة، ولا أنّه مصاحب له، وهذا معنىٰ قتله لهم بالمكلّف، لاكما زعم.

وآية الرمي نفىٰ فيها رميهم من حيث أثبته لهم، لأنّه منه وبه، أي من صفة فعله وبفعله، وفعلهم مطابق له، فصحّ ذلك، ولو كان كما زعم لكان ذكره ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ عبثاً، فالله رامٍ برميهم، ففعل بفعلهم، فأين مراد هذا الملّا من ذلك ؟

وليس معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ما زعم، بل ما سبق في بيان خلقه الخير والشرّ، والله خالق كلّ شيء، وبحسب الظاهر لا خفاء في أنّ الخلق أعمّ من الذاتي والعرضي، بذاته أو بواسطة فعله بالفعل، أو بدونه أو معه، أو الخلق بمعنىٰ التقدير لا الإيجاد. وفيما أشرنا لردّه كفاية، وعرفت في بعض الحواشي السابقة ما يشير له من الحكمين، مع بيان بطلانهما.

قال الملّا بعد نقله بعض عبائر بعض فرق الصوفية، وكلام جملة من المشائين في تكثير الوجود، وعبارة الرازي، وبهمنيار ـ تلميذ أبي علي ـ في كتاب التحصيل، ولم يسترضها، وفي نقلها مع البحث معه تطويل، إلىٰ أن قال: «وهذا المطلب أجلّ من أن يصل له أحد بهذه الأنظار والأفكار، ولكن لله عباد ملكوتيون، عيونهم منوّرة بنور الكشف والبرهان، يرون الموجودات الكثيرة بما هي كثيرة واحدة، وبما هي واحدة كثيرة، وأنّ الإنسان بما هو

---

(١) «التوبة» الآية: ١٤.

مختار مجبور، وبما هو مجبور مختار، ذلك هدىٰ الله يهدي به من يشاء»[1] انتهىٰ.

{أقول:} ما أشار لهم هم أهل التصوّف، ومَن انغمست نفسه في شبهاتهم وقواعدهم، والذي يشير له ما عرفت قبل، من ظهور الوحدة الذاتية في الكثرة وبالعكس. وعرفت بطلانه وخروجه عن طريق الحقّ والهدىٰ، كما لا يخفىٰ عن من اهتدىٰ بهدىٰ الله، فليس الله فاعلَ فعلِ العبد به ـ فالعبد كالسيف في يد أحدنا حين الفعل ـ ولا معه، بل فعل بفعله؛ لأنّ فعله بقدره وبمشيئته، ولا تقوّم لها بدونه، وليست بكافية، وتحقّق المفعول ولحوق الصور والأحكام للمفعول بها.

والله لم يقطع ذلك عن الكافر حين كفره كوجوده، وإلّا لم يوجد ولم يكن مختاراً ومكلّفاً، والله أجرىٰ علىٰ المطيع والعاصي لازم اختياره، من طاعة أو معصية وثواب وعقاب، وكلّها بقدره، وهو لا يوجب ما أراده هذا الملّا، وعرفته قبل نقل الأقوال.

لكن مراده أنّه الفاعل لجميع الأفعال مطلقاً، وترجع لذاته كالوجودات، لقوله بوحدة الوجود، ومراده بذلك توحيد الأفعال بما يزعمون، وهو الذي أشار له الملّا هنا أيضاً، فدعهم.

فالله فاعل فعل العبد وسببه، علىٰ ما أشرنا له قبل الأقوال وسيأتي؛ لأنّه لا يكون شيء إلّا بأمر الله، وهو صالح لهما، وبه تكون المعصية والطاعة، وهما فعل العبد أوقعهما بذلك، وهو لا يوجب معيّة، ولا كونه كالآلة الجمادية. وبما أشرنا له ـ وسيأتي ـ تنطبق الروايات، ويظهر عدل الله في أفعاله، فتأمّل جداً.

{القول العاشر} ما ذكره ملّا رفيع في حواشي الأصول ـ بعد أن ذكر في حاشيته علىٰ قوله ﷺ: (لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي)... إلىٰ آخره ـ: «أنّ التفويض مستلزم للقدر، وفيه زيادة لا تعتبر في القدر، وهي عدم التعرّض للمفوَّض إليه بأمر أو نهي، فالحصر ينفي التفويض. ولما سُئل عن المنزلة أجاب بأنّها واسعة، ولا يخفىٰ أنّ ما بين الجبر والتفويض أوسع مما بين الجبر والقدر.

ولا يبعد أن يقال: الجبر في مقابل التفويض الإلزام بالأمر والنهي، وفي مقابل القدر الإلزام والإيجاب بالإيجاد ورفع مدخلية الإرادة والقدرة من العامل».

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤١٧، باختصار.

قال: «الأمر بين الأمرين ـ علىٰ ما في هذا الحديث ـ مناسب لما ذكرناه من حمل الجبر في مقابل التفويض علىٰ الإيجاب والإلزام بالأمر والنهي، حيث قال: (مثل ذلك رجل رأيته علىٰ معصية)، أي عازماً عليها، (فنهيته فلم ينته)، ولم يؤثر فيه، (فتركته) ولم تمنعه عن المعصية (ففعل تلك المعصية) بإرادته، (فليس حيث لم يقبل منك)، ولم ينته ولم تمنعه، (كنت أنت الذي أمرته بالمعصية).

وحاصله أنّه ليس مفوّضاً له الفعل والترك؛ لوقوع النهي عن الفعل، وليس مأموراً بالفعل؛ لأنّه ليس هنا إلّا عدم تأثير النهي فيه، وعدم منعه عن الفعل، وليس هذا أمراً بالفعل ولا مستلزماً، فلا تفويض هنا ولا جبر، فكلّ ما يكون من هذا القبيل يكون واسطة بينهما وأمراً بين أمرين.

وإن حُمل الجبر هنا علىٰ ما حملنا عليه الجبر في مقابل القدر، فإنّما يصحّ الكلام بحمل الأمر علىٰ إيجاب الفعل وإيجاده من الفاعل، بلا مدخلية قدرته وإرادته فيه، وفيه خروج عن الظاهر»[1] انتهىٰ.

{ أقول: قوله: } «التفويض مستلزم القدر»... إلىٰ آخره، فيه:

أولاً: أنّ المعروف من الروايات وأقوال العلماء في المصنّفات ـ كما يظهر لمن راجعها والروايات السابقة ـ أنّ المفوّضة والمعتزلة شيء واحد، هم هم، ومقابلهم الجبرية، ولفظ القدرية يُطلق عليهما جميعاً كما سبق، وقد يطلق ويرادان منه، فإذا ذُكر مقابل الجبر، فهم المفوّضة القائلون بأنّ الله ليس له في أفعالنا إلّا الأمر والنهي القولي، والعبد مستقلّ بمشيئته وغيرها، والقدرة سابقة، وليس «ما لم يشأ الله لم يكن» صادقاً، ويقع في ملكه ما لا يريد. والجبر: جميع الأفعال مطلقاً بقضّها بقضيضها منه، وسبق بيان الفريقين.

فالجبر معناه واحد، سواءً [قابله][2] الجبر أو التفويض، وكذا القدر أو التفويض متىٰ ذُكرا أو أحدهما مقابل الجبر.

ثانياً: أنّ إبطال التفويض بمنافاته للأمر والنهي لا يستلزم عدم [منافاة][3] الجبر لهما، فإنّ توجّه الأمر والنهي وباقي التكاليف يبطل الجبر والتفويض، لقبح توجّههما إلىٰ ما لا

---

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط برقم (٣٧٤٨)، الورقة: ١٤٥ - ١٤٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.
(٢) في الأصل: «قائله».
(٣) في الأصل: «منافاته».

استطاعة له والفعل من غيره، كما قبحا لو توجّها إلىٰ مفوَّض إليه.

كما أنّه لو قيل بالجبر أو القدر، وهو التفويض، وهو للمعتزلة، يلزم الواجب الرضا بجميع الأفعال، لأنّ المفوِّض يلزمه الرضا بجميع أفعال مَن فوّض إليه، وكذا المجبر؛ لأنّها أفعاله، فيرضىٰ بها.

ثالثاً: حمله المنزلة علىٰ الأمر والنهي بطلانه ظاهر ممّا سبق، لأنّه لا ينكرهما الفريقان الواقعان في الإفراط والتفريط، بل المنزلة في نفس الأفعال، بين كونها برمّتها من الله استقلالاً، أو من العبد استقلالاً، فهنا الواسطة، والواسطة في كلّ شيء في نفس الأمر إنّما هو استقامة ذلك واعتداله، لا أنّها مرتبة مباينة للطرفين مطلقاً، كما في الشجاعة والتهوّر والجبن، والكرم والإسراف، والحكمة [والسفسطة][1] والبلادة [وغيرها][2]، فتأمّل. مع أنّ الأحاديث السابقة، المصرّحة للمنزلة بالسبيل وما ماثله، ترد كونه الأمر والنهي.

أمّا المثال الذي مثّل به المعصوم عليه السلام فعرفت انطباقه علىٰ سائر الأحاديث، وعدم دلالته علىٰ كونهما الواسطة.

وبالجملة فبطلانها غير خفي، ومَن تحقّق مذهب الجبرية والمفوّضة القدرية عرف أنّ أكثر ما قيل في الواسطة خارج عن الواسطة، وليس إلّا ما قلناه من كون الطاعة به ومنه وله، فإرادتها موافقة لإرادته للخيرات التي هي ذاتية، وإرادة الشر موافقة لإرادته العزمية الاختيارية، العرضية لإيجاد الخير، المتمّمة له، المعبّر عنها تارة بالترك، كما في هذا الحديث، وتارة بالصحّة وخلق الآلة، وتارة بمنع الإطاقة، ويلزم الأُولىٰ الأمر، والثانية النهي، وقد يعبّر بهما، وهو آيل لما قلناه كما مرّ، ولا تنقطع الشبه إلّا بما قاله الحكيم إذا قرر كما سمعت.

خاتمة

يتّضح بها الواسطة زيادة علىٰ ما سبق، وبه يتّضح ـ أيضاً ـ ضلال غيره من الأقوال الضالّة، وبها يتمّ عود العود علىٰ البدء.

أقول: الإنسان مركّب من وجود وماهية، والوجود مجعول أوّلاً، والماهية ثانياً بحسب

---

(١) في الأصل: «والقسطة».

(٢) في الأصل: «وغيرهما».

الوجود، وأوّلاً بحسب مقامها، وأصل حصولها من الانوجاد، لا من أصل قديم، وكونه أثراً دالاًّ يوجب ذلك، فحصل الشخص من الأمرين، وتحقّق فيه الميلان والداعيان.

فظهر بما أودع فيه معلناً بالاختيار، ودالاًّ علىٰ القادر المختار، وقوله وتقويمه بفعله، ولا غَناء للممكن عن المدد آناً مّا، فيما أعطاه وفيما في قوّته، ذاتاً وصفةً، بحسب الوجود والماهية.

ومدد كلّ شيء ما يناسبه؛ إمّا في الوجود، فبالمدد الذاتي المطلوب بسبب أمره الفاعلي، وهو بقاء الإيجاد، وقيامه به حينئذٍ قيام صدور، أو بحسب الركن والعمد، وهو الأمر المفعولي، وهو الذي قام به المفعول قياماً ركنياً، ويعبّر عنه بـ«الحقيقة المحمدية» وهي الهيئة الحاصلة عن أمر الله الفاعلي، وهي جهتها السفلىٰ.

فقامت الذات بفعله، وقامت الصفة من الهيئة بها أيضاً، وللفعل ماهية، لا مركّب حادث خلقه الله بنفسه.

قال عليه السلام: (خلق الله المشيئة بنفسها، وخلق الخلق بالمشيئة)[1].

ولا حركة لها وفعل يخالف مقتضىٰ وجوده، لغلبة الظهور عليه وكمال الطوع، فالحكم واحد، فتقول: وجود بلا ماهية، خلقه الله بنفسه، علىٰ سبيل التوسعة والمجاز.

وللماهية أيضاً مدد من فعله، لقيام كلّ شيء بأمره، كما قال الصادق[2] عليه السلام وعلي[3] عليه السلام ونطق به القرآن[4]، ويكون مددها بالعرض من الفعل، كأصل وجودها بملاحظة الوجود، ولا ظهور للوجود، ولذا كان مشيئة فعلها تخلية، وعبّر عنها بتخليتها، أو تركها ونفسها، أو بالمنع، وأمثال ذلك ممّا ورد عنهم عليهم السلام، [...][5] عن وجود وحفظ لها بفعلها، ولم يرفع المدد الفعلي عنها حينئذٍ، وإلّا لم يبق لها وجود ولا فعل ومفعول.

ولمّا كان الفعل بمدده ـ وهو مركّب ـ كانت حركته علىٰ نفسه بفعله، وكذا الميل، ففي

---

(١) «الكافي» ج١، ص١١٠، باب الإرادة...، ح٤؛ «التوحيد» ص١٤٨، ح١٩، وفيه: «ثمّ خلق الأشياء» بدل: «وخلق الخلق».

(٢) «البلد الأمين» ص٩٧، وفيه: (كل شيء سواك قام بأمرك).

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيها: (وكل شيء قائم به).

(٤) «الروم» الآية: ٢٥.

(٥) كلمة غير مقروءة.

[الوجود به][1] ذاتاً، بنور فعله ومشيئته، وعلىٰ غيره به أيضاً، وحركة الماهية علىٰ نفسها، وكذا فعلها بمدد التخلية والفعل العرضي، ولا يكون لها في آن واحد ميلان متعاكسان، لاستحالة كون الوحدة من جهتها كثرة وبالعكس، واجتماع الضدّين من جهة واحدة في آنٍ واحد، ويلزم عدم تحقّق الشيء، بل انفكاكه، وهو محال.

نعم، يكون له في آنٍ واحد ميلٌ واحد لطاعة أو معصية، والممكن في ذاته إمّا موافق لفعله الذاتي وصفته وممدوداً به، وتميل الماهية مع الوجود، أو فعله المعصية بفعله العرضي، ويميل الوجود حينئذٍ عرضاً إلىٰ خلاف إرادته وفطرة أصله بالاختيار، واستوىٰ برحمانيته علىٰ كلّ شيء وفي كلّ شيء وبكلّ شيء، فلا يخالف حينئذٍ الوجودُ الماهيةَ، وإلّا عدم وجودها.

نعم، يضعف مدد الوجود بالنسبة إلىٰ داعيه وما إليه يميل، ويقوىٰ ميل الماهية لما تشتهيه ولمقتضىٰ نفسها، وحينئذٍ لا غنىً لها عن المدد عقلاً ونقلاً، كما عرفت، فلا ينسلخ عنها الوجود ويتركها ونفسها، وإن ضعف، كما عرفت، فحال ميل أحدهما لشهوته يضعف الآخر، وإذا غلب الوجود وداعي العقل تحترق الشياطين وتطهر الأرض، وإن عادوا بعد حال المعصية.

وإذا كمل طوع الماهية للوجود، أو قل: النفس للعقل، شابهته، ولا تكون عقلاً، وينغمس في العقل، ولا يبقىٰ لها إلّا ما يتقوّم به الوجود ظهوراً؛ لاختياره وعدم غنائه عنها، وهي ظلّه وعَمده.

وفي المعصوم تبقىٰ فيه المعصية بحسب القدرة والإمكان، لا الكون بوجه أصلاً، وفي غيره كلّما حصل الميل لفعل مالَ الآخر له، ولا تكون الحركة إلّا لواحد، وهو واحد وصنع واحد، وميل كلٍّ بالعرض إلىٰ خلاف ما يشتهيه، لجريه علىٰ حركة الآخر وتحرّكه بها.

وممّا سبق يظهر وجوب كون الإنسان جامعاً مملّكاً، قادراً علىٰ الطاعة والمعصية، وعمّه الاختيار، بحسب المادّة والصورة، والمجموع، والآلة، والوقت والمكان، والسبب الفعلي، والمأكل والمشرب، وغيرها، ومتىٰ مال إلىٰ شهوةٍ بحسب مقتضىٰ شهوته، بما يناسب صفته، تقوّم بالوجود، وظهر أثره به ذاتاً.

---

(١) في الأصل: «الوجودية».

وبعبارة أدقّ نقول: أصل مادة الإنسان الوجود، ونقطة الفؤاد والنور الذي ينظر به، وله افتقار إلىٰ علّته، ومنه يجب أن يكون له ميل إلىٰ الطاعة، وهو الباعث، وبما أُركز فيه من الكمال أيضاً، وهو بابه المحصّل له، وما به يسير به العقل، فيتحرك ويحصّل بـه مـطلبه، وتكون الماهية والنفس طوعاً لهما حينئذٍ إن غلب.

وبطريق العكس نقول في النفس الأمّارة، وما تميل إليه من صفة الماهية، بما أركز فيها، فتميل معها الماهية، وتبعها الوجود.

ونقول بالنظر الثاني كما قلنا في الوجود والعقل، وهو احتياج الماهية إلىٰ مدد الوجود، ولها ميل وباعث لمشتهياتها، ومطالب بحسب نفسها، ومن نظرها لها وإعراضها عن جهة الفاعلية الظاهرة فيها بفعله وجهة الوجود، ووزيرها ووجـهها النـفسُ الأمّـارة، وبـه تـنال مطلبها.

وإذا احتاج الوجود إلىٰ فعل الطاعة مال إليه العقل، إلىٰ ما يحتاج إليه ويشتهيه، ومالت له الماهية، وبالعكس في الماهية إذا اشتهت المعصية وأنواع الشرور، فتميل الأمّارة معها، والعقل بمقتضىٰ الوجود وفعله الجامع لهما، بمقتضىٰ التخلية والخذلان.

ومعلوم تحقّق الوجود والماهية في الإنسان وتركّبه منهما، وجُمِعت الطِيَنُ فيه، فله نفس واحدة مرتبطة بالنفوس، وجسم واحد في كلّ مقام واعتبار، فيه غيب الأجسام، وله اسم واحد في كلّ مقام أيضاً، وظهر الصلوح لهما، ويلزمه لما يطلبه الوجود والعقل ويميل إليه.

وبالعكس في الماهية، وإن كان أحدهما ذاتياً وعلىٰ توالي الوجود واستقامته، والآخر عرضياً وعلىٰ خلاف تواليه، وهو مقتضىٰ الماهية، وحين فعلها [و]يكون الوجود لها تابعاً عرضاً [بسبب][1] الصلوح وعدم الاستغناء والتلازم، ذلك تقدير العزيز الحكيم.

وكلّ واحد منهما يعين الآخر وكافٍ له فيما يريد، وكلُّ مشاء قائم بأمـره [و]الفـاعلي والمفعولي، صدوراً في الأوّل، وركناً في الثاني، ومَرَدّ كلّ شيء ذاتاً وصفةً وفعلاً لأمر الله بحسب عمله بمقتضىٰ الأمر والنهي، فهو جهة وجود، ويتعلّق به التكليف، فهو مـادّة له بتصوّر الطاعة، وعمل الخير بالموافقة، وبالعكس في المعصية.

---

(١) في الأصل: «سبب».

فظهر صحّة ما ورد أنّه تعالىٰ مقدِّر الخير والشرّ[1]، وأن ما شاء كـان، ومـا لم يشأ لم يكن[2]، ونحوه ممّا سبق ويأتي، من غير جبر أو تفويض.

ثم نقول: إنّ للقلب [أُذين][3] عن يمينه، هي رأسه من عقل الكلّ، وأُخرىٰ عن يساره ووجهه السافل، ووجهه من جهة الكـلّ، ولكـلٍّ رؤوس بـعدد الخـلق؛ لحـديث العـلل[4] وغيره، ولكلٍّ أعوانٌ: ملائكة أو شياطين، مُعِينة أو مُغوية، هي للعقل أو النفس، أو قـل: الوجود أو الماهية.

ومتىٰ مال الوجود للعقل بالطاعة، وأعانه الملك الموكّل بذلك الفعل، تحرّك الضدّ ـ وهو الماهية ـ إلىٰ خلافه بالنفس، وأعانه شيطان ذلك عليه، فيقع التجاذب من غير تفكّك، لما سبق.

ومتىٰ غلب الوجود، أو قل: العقل ـ فهو وزيره، وهو غُيِّب فيه، حتىٰ يظنّ كـثير أنّـه المبدأ ـ أحرق الشيطان المقابل له، الآمِر بترك الزكاة مثلاً، واستولىٰ علىٰ أرضه ومقامه، وهكذا حتّىٰ يستولي علىٰ النفس، وتخدم العقل بسرعة أو بطء.

وبالعكس إذا غلبت الماهية، أو النفس الأمّارة، ويكـون العـقل حـينئذٍ نكـراء ونـفسٌ شيطانية، لكن الملائكة هنا لا تحترق، بل ترجع إلىٰ مراكزها.

ونور العقل هو النكتة البيضاء المذكورة في الروايات[5]، أو سوادة بحسب الغلبة. فإذا عرفتَ ذلك عرفت المنزلة علىٰ طريق الإشارة، كما لا يخفىٰ.

ونقول صريحاً ـ بعد أن عرفت بطلان الجبر والتفويض والمشاركة، ورجوعها لأحدهما والحق العدل ـ: إنّ قِوام العبد ـ هو وأفعاله ـ بأمر الله الفاعلي والمفعولي، كما سبق، فالمادة منه، وصورتها من العبد، وفعله باختياره وإن رجع للوجود. فصدرت الطاعة من داعـيين وجزأين، أحدهما من الله، أي من فعله، هو المادة، وهي أقوىٰ من الصورة، لأنّها الأب، والأم محلّ التصوير، وهي الصورة، وتلك من العـقل، ومـطابقة لصـفة الوجـود الذاتـية، والقدر كالروح، والعمل كالجسد، والروح أشرف من الجسد، فكانت من الله أوّلاً وبالذات، وهو أولىٰ بها من غير إخراج للعبد أو جبره؛ لأنّ الصورة منه ثانياً، وذاتياً لا عرضاً.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٥٤، ح ١ – ٣.
(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٥٧٢، ح ١٠.
(٣) في الأصل: «دنين».
(٤) «علل الشرائع» ج ١، ص ١٢٢، باب ٨٦، ح ١.
(٥) «المحاسن» ج ١، ص ٣١٩، ح ٦٣٤ – ٦٣٥.

أمّا كونه ثانياً: فلكونها من العبد، وتقوّم الوجود بأمر الله. وأمّا كونه ذاتياً: فلأنّه بفعله مادّة وركناً ومطابقاً، ولا يقال: عرضي.

فلك أن تقول: الحسنة من العبد بفعل الله وقدره، وهو الفاعل لها، أو أنّها من الله؛ لِما عرفت، بحسب المادة والمطابقة، وأمره الفعلي والمفعولي، وظهرت بالعبد، لأنّه عمل بمقتضىٰ مقبوليته، لأنّ الظهور ظهور تحقّق لا ظهور عرضي، فلا منافاة بين العبارتين هنا وسابقاً في نقل الأقوال.

والمعصية من العبد، لأنّها من صفة الماهية أوّلاً وبالذات، لأنّها من أعراض النفس عن الوجود، ومن نظرها لإنيّة نفسها، وإن كانت بالوجود بقدر بقائها وأمره الفاعلي والركني، لكنّه بالعرض، وعن يسار العقل، فيكون الداعي النفساني هنا أقوىٰ من داعي العقل وميل الوجود؛ لكونه ـ حينئذٍ ـ ثانياً وبالعرض، لأنّ الذي من فعله إيجادها بفعل العبد، ولم يقطع عنه إمداده، بل خلّىٰ بينه ونفسه، وحفظ عليه بالحفظ العام بفعله حين فِعله المعصية. قال الله تعالىٰ: ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيهَا بِكُفرِهِم﴾[1] ﴿بَل لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفرِهِم﴾[2].

وكان له من الوجود وأمره المفعولي ـ الذي هو مادّة هناك ـ ميلُه معها بقدر الوجود المطلق، وتكون مرادة عرضاً؛ لتتميم الإرادة السابقة وفعل الطاعة، وجمع الرحمة العامة للصلوحين، فكلّ ما فيها من فعل الله وأمره وقدره، ومفعوله الذاتي ثانياً وبالعرض، وما من العبد وماهيته الفاعلة لها من نفسه أوّلاً وبالذات، وإن كانت بفعله والوجود، مساوقة لما من الله وبه، كما أنّ الظلّ من حقيقة الشاخص، ومن نفس النور إن اعتبرته لا من جهة استنارته بالشمس. [ولا من جهة استنارته بها]، وإلّا كان نوراً، وليس كذلك، فهو مساوق، فرجوع المعصية للوجود من حيث هو ونفسه، وهو الماهية.

فهذا تحقيق المنزلة، بما لا مرجع إلىٰ أحد الأقوال السابقة؛ لخروجها عن الحقّ ـ كما عرفت ـ إلىٰ جبر أو تفويض أو وحدة وجود، أو كون الأفعال حدوداً وكيفيات في ذاته.

فظهر أنّ الطاعة من العبد، وهو الفاعل لها ذاتاً، من مشيئة الله ذاتاً، لا من حقيقة الوجود، وهو حقيقة العبد المجعول ذاتاً من نور ربّه.

والمعصية من مشيئة العبد الذاتية؛ لأنّها من حقيقته وماهيته، ومن مشيئة الله بالعرض،

---

(١) «النساء» الآية: ١٥٥. (٢) «البقرة» الآية: ٨٨.

لعدم طلبها ذاتاً ولا خُلِقَ لها، لكنها محقّقة للوجود؛ لاختياره وصحّة تمكينه، ومحفوظاً بالقدر ثانياً وبالعرض، كحفظ المادّة للصورة المعتَوَرة عليها من العامل، حسنة أو قبيحة، والله الحافظ للكلّ.

ولا جبر وظلم من خلق الله القدر للخير والشر، وحفظهما به، وإلّا لزم قبح خلق الشجر؛ لفعل الصنم منه، وكذا سائر المواد، وليس الأمر كذلك، فالعبد فاعل لأفاعيله من غير جبر ولا تفويض ولا مشاركة، فإنّي لم أقل: الخالق فعل بالعبد الفعلَ، فهو آلة، بل فعل بفعله، من جهة الحفظ والمادّة والتصوير، وبه يكون المفعول بالفعل ـ ويلزمه الحكم، طاعة أو معصية ـ من العبد، علىٰ حدّ ما عرّفناك.

ولا مناص عنه، ولا يختص الأمر بالقولي، بل يشمل الفعلي، فالذوات وأفعالها وصفاتها قائمة بفعله قيام صدور، الذات للذات، والصفة للصفة، وهي بمفعوله تحقّقاً ركنياً كذلك، فأفعال المكلّف موادّها من الله وصورها منه، والله حافظ علىٰ العبد ولم يهمله.

ولا يعرف حقيقة المنزلة في أفعال العباد إلّا مَن كشف الله له عن مقام الفؤاد، الذي هو بدء وجوده، وبدونه |لا| يعرف تسليماً وتصديقاً، أو بحسب التصوير.

والمنزلة كما تجري في أفعال العباد والاختيار، كذا في أصل الخلق |و|الإيجاد التكويني، وسمعت في النص أنّها منزلة أوسع ممّا بين السماء والأرض[1]، وكذا ما في توحيد الصدوق[2]، عن علي عليه السلام في القدر.

فإدراكها يحتاج إلىٰ طور وراء العقل، وآية الشمس وظلّه، ومقابله الكثيف شرط ظهور الاستنارة، والنور المنفصل بفعلها، فبهذا النور ظهر بالجدار، ولولاه لم يظهر، وليس منه، وليس ظهور النور عليه [ليس] من الشمس، وإلّا لما قيل: إنّه مستنير، وليس كذلك، فليس هو من الجدار مطلقاً، ولا من الشمس. نعم، الاستضاءة تحقّقت وظهرت بالجدار؛ لكنّها بالشمس ومنها.

وليس الظلّ من آية الحسنة، ومثالها فعل العبد، وليس من العبد في الطاعة إلّا الصورة، والمادّة من أمر الله وقدره المفعولي وبأمره الفاعلي، وظهر الخطاب الشرعي اللفظي علىٰ معناه وصورته، فهو كهو، وعمل المكلّف به ـ طوعاً أو كرهاً ـ فعله بقدره.

---

(١) تقدم في ح٩، ١١، من هذا الباب. (٢) «التوحيد» ص٣٦٥، ح٣.

والشعاع مثال الأمر الذي هو مادّة الحسنة والطاعة، والظل الظاهر خلف آية المعصية من فعل المكلّف، بقدر الله، فمادّتها من العبد، ووجودها بقدر الله وفعله، لا منه؛ لعرضيتها. ومن نفس الجدارِ الظلُّ، لا من الاستنارة. ولك أن تريد بالجدار نفس الشعاع ويتم التمثيل، وإن احتاج إلىٰ دقّة.

فظهر لك إثبات الواسطة ومعرفتها مكرراً، وسبق لك بيان المنزلة بين الأمرين في التكوين، في شرح حديث: (خلق الله المشيئة بنفسها)[1] في المجلد السادس فراجعه، وتدبّر.

واكتفِ بما تلوناه عليك، وعليك إيضاح ما أشرنا له، والحمد لله ربّ العالمين.

❑ الحديث رقم ﴿ ١٤ ﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون﴾.

{أقول:} لأنّ تكليف ما لا يطاق قبيح جداً وسفهٌ وظلم، بل الله لا يكلّف نفساً إلّا وسعها، وهو دون الطاقة. وأيضاً التكليف يقتضي كون المكلّف طالباً أو مرجّحاً ما كلّف به، وما لا يطاق مستحيل، فكيف يكون راجحاً ممكناً من المكلّف؟ فهو يوجب رفع التكليف، إلّا من عاجز أو ظالم، تعالىٰ الله الكريم العدل الرحيم.

ومعلوم أنّ الأفعال كلّها لو كانت منه تعالىٰ، والناس مجبورون عليها، لزم أن يكلّف ما لا يطاق، لأنّ الفعل هو الموجِد له، فكيف يكلّفني به ويتوعّد ويوعد، مع أنّي لا أقدر أن أجعل الواجب يوجد فِيَّ فعلاً؟

ولزم الجبري ـ لإقراره بالتكليف ـ أن يقع منه تكليف ما لا يطاق، لا أنّه جائز عليه عقلاً خاصّة، غير واقع التكليف به، كما قاله جماعة[2] منهم.

وهذا الكلام منه في نهاية الصراحة والقوّة في بطلان قول الأشاعرة الجبريّة، كما بيّناه.

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج٥، باب الإرادة شرح ح٤.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢٠٠ – ٢٠٢؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٩٦ – ٢٩٧.

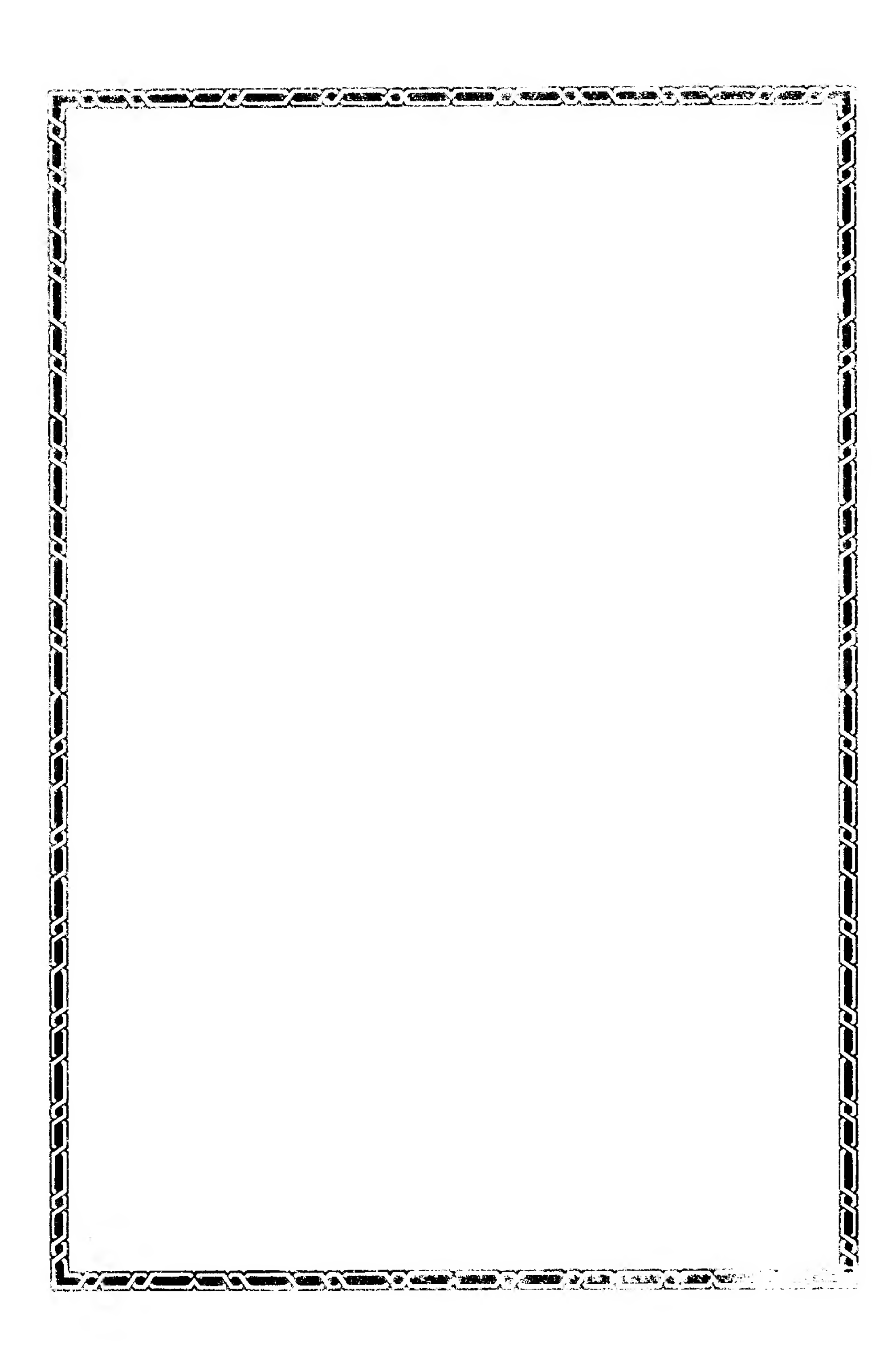
قوله: ﴿والله أعزُّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد﴾.

أقول: هذا ردّ للمفوّضة المعتزلة القائلين باستقلال العبد، وليس لله مشيئة وإرادة في أفعاله، بل يقع ما لا يريد.

وقد عرفت أنّه لا يقع في سلطانه إلّا ما يريد، وهو أجلّ من ذلك وأقهر، وإلّا لم يكن سلطانه، إلّا أنّك عرفت أنّ الإرادة تنقسم إلىٰ: حتمية وعزمية، وعرفت إرادة المعصية من جهة خلق الآلة الصالحة، وعرفت أنّ هذا شرط في التكليف بالطاعة وتحقّق الاختيار، فدخلت المعصية بالقضاء الجُملي عرضاً من جهة الوجود، وهي بهذه الجهة خير، فلا قبح منه وجبر، ولا قهر منه ولا غلبة.

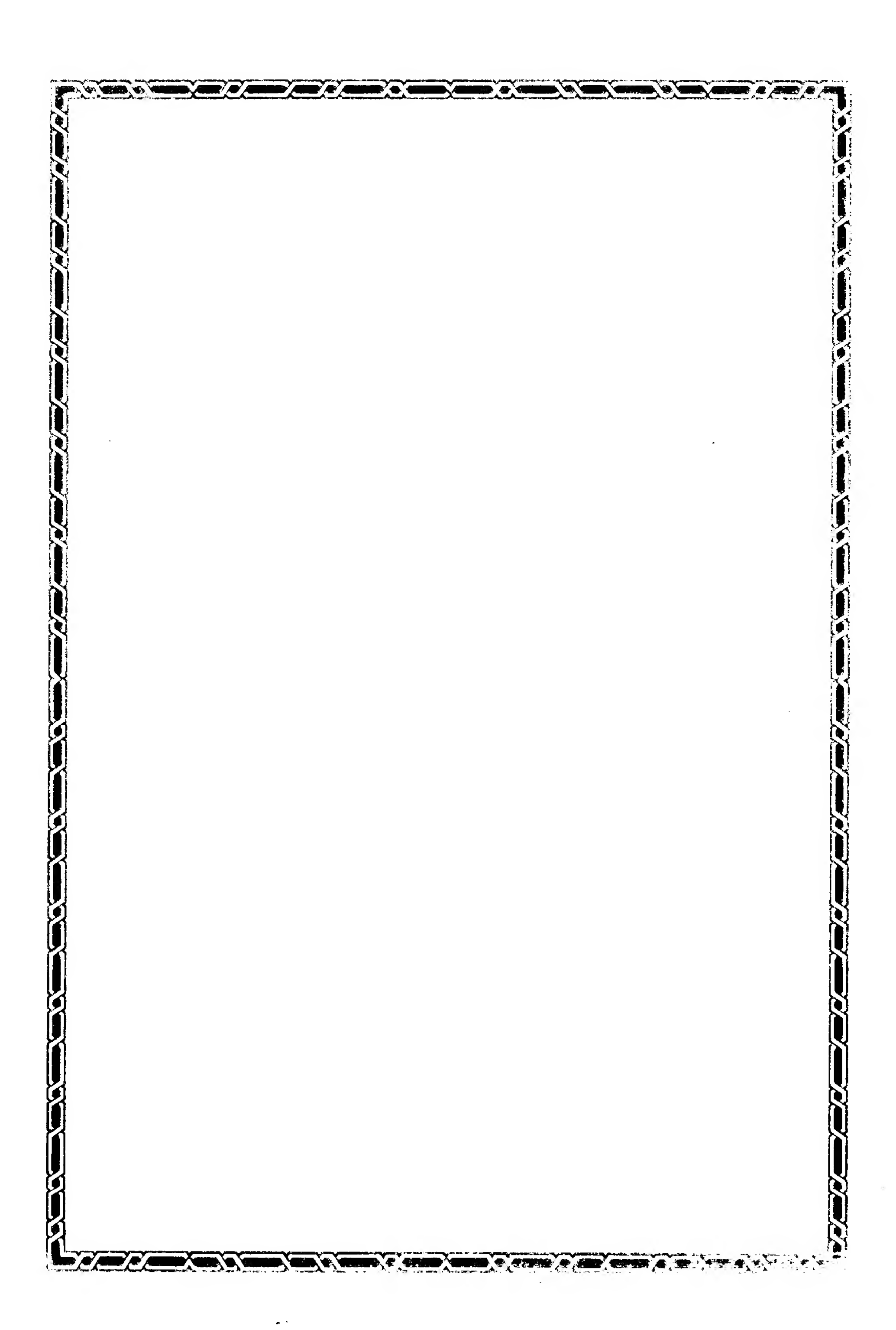
فقوله ﷺ: (والله أعزّ) دالّ علىٰ نفي التفويض صريحاً، ومشتمل علىٰ بيان المنزلة بقوله: (أعزّ) فهو أعزّ من أن يملك بالقهر أو يقهر، فهو المالك لما ملّكهم، ولم يرفع يده عنهم، فالمعصية بفعله وقدره، والمعصية منّا، وسبق لك البيان مكرّراً في مواضع.

* * *



الباب الحادي والثلاثون

الاستطاعة



أقول أحاديث الباب أربعة، وهو الباب [الحادي والثلاثون][1] من كتاب التوحيد، ومنه يتّضح قسمي الإرادة: الإمكانية السابقة علىٰ الفعل، وهي مدار التكليف، والكونية الفعلية التي مع الفعل.

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿[عن علي بن أسباط] قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الاستطاعة، فقال: يستطيع العبد بعد أربع خصال: أن يكون مخلّىٰ السرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح، له سببٌ وارد من الله﴾.

{أقول:} السرب ـ بالتحريك والفتح وبالتسكين ـ: الطريق أو الجهة[2].

والمراد بالتخلية: عدم المانع الخارج والداخل.

(صحيح الجسم): غير مريض، ولا به عجز عمّا كُلّف به. (سليم الجوارح) الظاهرة، والحواس الظاهرة والباطنة، وكذا العقل، كلّ فيما كلّف به، أو المجموع فيما يتوقّف عليه، ويراد بالجوارح الأعمّ، ولذا ذكرت مع الجسم، أو يراد به البعض.

---

(١) في الأصل: «العشرون».

(٢) انظر: «القاموس المحيط» ج١، ص٢٢٢.

قوله: ﴿[قال: [قلت:] جُعلت فداك فسّر لي هذا، قال: أن يكون العبد مخلّىٰ السرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح، يريد أن يزني فلا يجد امرأة، ثمّ يجدها، فإمّا أن يعصم نفسه فيمتنع، كما امتنع يوسف عليه السلام، أو يخلّي بينه وبين إرادته فيزني، فيسمّىٰ: زانياً ﴾.

{ **أقول:** } لوضوح الثلاثة الأُول لم يبيّنها تفصيلاً، وبيّن الرابع، فإنّه الوارد وما مع الفعل.

{ **قال** } **ملّا رفيع في الحاشية:** «السبب الوارد من الله عصمة نفسه، أو تخليته وإرادته، كما قال عليه السلام: (فإمّا أن يعصم نفسه فيمتنع)... إلىٰ آخره، (فيسمّىٰ) حينئذٍ (زانياً)، لترتّب الزنا علىٰ إرادته»[1].

{ **أقول:** } هما لازما الوارد، وهو الباعث الفاعلي، وهو سبب القدر، وبه يقع فعل الطاعة والمعصية، بمعونةٍ أو تخليةٍ، وسيأتي.

فالعصمة وعدمها ـ وهو الزنا ـ يفعلهما العبد به، باختياره وصلوحه لهما، فليس هو نفس العصمة أو التخلية.

أو قل: هذا بجهة الحفظ له من خارج في الحالتين، ولو سلب لم يتحقّق منه الزنا، لكن تنتفي القدرة علىٰ العصمة أيضاً، فيسقط التكليف، ولم يكفِ ذلك في تحقّق الزنا، ولا يوجب نسبته له تعالىٰ، بل للعبد، فهو له كالمادة الصالحة لهما، والعبد الفاعل بها، والله الحافظ بفعله الصالح لهما، كما عرفت.

وقيل: السبب الوارد: هدايته.

{ **أقول:** } هي بمعنىٰ التعريف والبيان، والترهيب والترغيب ـ كما سيأتي ـ شرط لصحّة التكليف، وسابقة علىٰ الفعل، واللّاحقة العمل بمقتضاها، وهو يتوقّف علىٰ الاستطاعة، ومنها الوارد، فلا يفسّر بها.

ونقل الشارح[2] عن شارح اعتقادات الصدوق: أنّ المراد بالسبب الوارد: القوّة التي جعلها الله تعالىٰ فيه.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ القوّة إنّما هي نفس الصحّة للأعضاء والجوارح، حتىٰ يكون

---

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» مخطوط، الورقة: ١٤٦، باختصار.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٤٨.

مستطيعاً للحركة وعدمها، وإن اعتبرتها بما مع الفعل ـ وهي الاستطاعة الفعلية ـ يتمّ، ويعود لما عرفت سابقاً.

فاعلم أنّ الإنسان لمّا خلق، وهو ذو ماهية ووجود، وجُعل فيه كمالاتها؛ ليتحقّق الاختيار، فكلّ قوّة صالحة لهما، فتحصل الاستطاعة للفعل بعد تحقّق اُمور داخلة وخارجة، ومن السبب الخارج مثلاً هنا وجدان امرأته، فلو لم توجد أصلاً لم يصدق أنّه مستطيع للزنا، فإذا وجدت التي هي السبب الخارج كملت الاستطاعة.

فالسبب الخارج عن الإنسان الذي به تكمل الاستطاعة ما يتوقّف عليه الفعل وجوداً وعدماً، وإنّما [جعلنا][1] وجدان المرأة منه، لاختلاف الأسباب باختلاف المسبّبات، ومعلوم أنّه ما لم تكمل [الاستحالة] والاستطاعة لمعدوم، وحينئذٍ إمّا أن يغلب عليه لازم وجوده الذاتي وداعي الفعل فلا يفعل، أو يغلب عليه لازم الماهية فيزني ويعمل بالآلة.

وعلىٰ باب العقل داعٍ من الرحمٰن يعينه يسمّىٰ بـ«المَلَك»، وهي وجهه من العقل، وعلىٰ باب النفس الأمّارة شيطان مُخذل، وهي جهة الشمال الموجّهة للجهل المركّب، وجعل الإنسان مستطيعاً لهما، ومشيئته صالحة لهما، مركّبة.

وصريح كلام الإمام عليه السلام وتمثيله يُعطي أنّ الاستطاعة مع الفعل لا قبله، كما في الأحاديث، لكنّ مراده بها الفعلية الكونية لا الإمكانية.

ومن هذا الحديث ـ وحديث الحجّ[2] الآتي في الشروح، وغيرهما ـ يظهر الردّ علىٰ ما نقل عن بعض المعتزلة، من أنّ القدرة والاستطاعة هي سلامة الجوارح خاصة، وقول بعض منهم آخر: إنّ الاستطاعة نفس الصحة، ونحو ذلك من المذاهب[3].

قوله: ﴿ولم يُطَع الله بإكراه، ولم يُعصَ[4] بغلبة﴾.

أقول: [دفعاً][5] للجبر والقدر، [وأقله][6] أن يتوهّم من ظاهر كون الاستطاعة معه أو من انتهاء داعي العقل للطاعة، والنفس للمعصية، المستلزم للتخلية، المستلزم للإرادة [إلّا]

---

(١) في الأصل: «جعلناه».

(٢) «الكافي» ج٤، ص٢٦٨، ح٥، وسيأتي لفظه في شرح ح٢ من هذا الباب.

(٣) انظر: «مقالات الإسلاميين» ص٢٢٩.

(٤) في المصدر: «يعصه».

(٥) في الأصل: «رفعاً».

(٦) في الأصل: «وأقل».

الذاتية، فقال: (لم يطع بإكراهٍ) لاختياره؛ من صلوح الاستطاعة والمشيئة ـ وسائر متوقفاته ـ لهما، وإلّا فلا طاعة.

ودفع أيضاً من توهّم وقوع المعصية، مع أنّه لا يريد القبيح، ونهىٰ عن التفويض والتخلية، تخلية مفوّض عاجز، فيقع في ملكه ما لا يريد، فدفعه بقوله عليه السلام: (لم يُعْصَ بغلبة) لأنّ مشيئة العبد وإرادته للمعصية من مشيئة الله لها عرضاً، الذي به كانت مُشاءةً، أي لتتميم التكليف وكمال الاختيار، فدفع القدر والإجبار. فـ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ﴾[1] إشارة إلىٰ العرضية والذاتية.

ومشيئة العبد إذا طابقت مشيئته تعالىٰ الذاتية، التي هي مشيئة الخير، سمّيت ذاتية، حتىٰ إنّ المعصوم الذي لا يشاء المعصية يقال: مشيئته مشيئة الله، وفعله فعله، وإن نسبت له ظاهراً، ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ بما تكون به رامياً، ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ برمي الله، ﴿وَلَكِنَّ اللهَ رَمَىٰ﴾[2]، وغيره، سَلَبه أوّلاً وآخراً، وسبيله له ظاهر، وسبق بيان جميع ذلك، وعرفت أنّ المشيئة العرضية يلزمها السخط وعدم الرضا بها ذاتاً لعرضيّتها، فخَيريّتها لغيرها، فافهم.

وممّا عرفت[3] من معنىٰ المنزلة ـ وأنّ كلّ شيء بقدر ومشيئة وأمر ونهي، فهي كالمادة وبفعل الفاعل، بها تتحقّق الصورة، ويظهر بها، والأحكام تلحق الصور، ولا غنىً لشيء عنه ـ يظهر لك أنّ الله لم يطع بإكراهٍ، ولم يُعْصَ بغلبة.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن رجل من أهل البصرة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الاستطاعة، فقال: أتستطيع أن تعمل ما لم يكوّن ؟ قال: لا، قال: فتستطيع أن تنتهي عمّا قد كوّن ؟ قال: لا، قال: فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فمتىٰ أنت مستطيع ؟ قال: لا أدري، قال: فقال له أبو عبدالله عليه السلام : إنّ الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة، ثمّ لم يفوّض إليهم، فهم مستطيعون للفعل [وقت الفعل][4] مع الفعل، إذا فعلوا ذلك الفعل، فإذا لم يفعلوه في ملكه،

---

(١) «الإنسان» الآية: ٣٠؛ «التكوير» الآية: ٢٩. (٢) «الأنفال» الآية: ١٧.

(٣) انظر الباب السابق، شرح الحديث رقم ١٣. (٤) في الأصل: «وقته».

لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلاً لم يفعلوه؛ لأنّ الله عزّ وجلّ أعزّ من أن يضادّه في ملكه أحدٌ».

{ أقول: } هذا الحديث كسابقه، في أنّ الاستطاعة إنّما تكون مع الفعل في استطاعة الفعل، ومع الترك في عدم الفعل، واستدلال الإمام عليه السلام بدليل عقلي لا ينكر، وهو أنّه لو كانت قبل الفعل استطاعة تامّة متحقّقة، لزم صحّة أن تقول: إنّك تستطيع حينئذٍ مع إرادة تكوين المكوّن أن تكوّنه في ثاني الحال، إذ الاستطاعة علىٰ ما هو مستقبل، وهذا مُحال قطعاً، إذ الاستطاعة مركّبة، كما عرفت في الحديث السابق، ومنها: زوال الداخل ـ الداخل في التخلية ـ وحصول السبب، وقبل الفعل لا يتحقّق ذلك، فلا يصحّ القول بحصول الاستطاعة.

نعم، فيه حينئذٍ استطاعة ترك ذلك الفعل، وهي مع الترك، فإنّ استطاعة الأفعال مختلفة، وكذا الترك، وكذا ما كوّن ووقع في الزمن الماضي لا تستطيع تركه، لأنّه وقع. فلا تتعلّق استطاعة الفعل بالمستقبل، ولا الترك بالماضي، فتعيّن أن يكون الاستطاعة في الحال، فهي مع الفعل والترك الحاضر، كيف والعلّة التامّة لا يتخلّف عنها معلولها؟ وإن توقّف علىٰ شرط؛ لتتميم إمكانه وصحّة معلوليّته، يجب بعد وجوده.

وسيأتي الجمع بين ما دلّ علىٰ الاستطاعة حين الفعل، وما دلّ علىٰ سبقها علىٰ الفعل هنا، وفي حديث النيلي الآتي[1].

ولا يخفىٰ صراحة هذا الحديث، المشتمل علىٰ البرهان العقلي، في بطلان المفوّضة المعتزلة[2] القائلين بأنّ القدرة علىٰ الفعل حاصلة قبله، فزيدٌ في الحال قادر علىٰ الفعل في ثاني الحال، ولا خفاء في بطلانه، مع أنّه حينئذٍ متّصف بتركه، فهو مستطيع لاستطاعته، مع اختلاف الاستطاعات.

نعم، يصدق عليه أنّه يستطيع بالمعنىٰ الأعمّ، الشامل لجميع الأدلّة، وهذا غير ضائر، وهو مصحّح لتوجّه التكليف مطلقاً، أمّا جهة تكليف من التكاليف فلا يصحّ استكمال استطاعته، وهي إنّما تكمل وتتحقّق بزوال المانع، وتحضر جميع الشروط معه.

فلذا قال عليه السلام: (خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة) أي استطاعة الفعل والترك

---

(١) انظر الحديث الثالث من هذا الباب.

(٢) انظر: «مقالات الإسلاميين» ص ٢٣٠.

بالمعنىٰ البعيد، وإذا فعلوا الفعل صدق عليهم الاتّصاف بالاستطاعة له فعلاً، وإلّا فلا، ولا يقدرون أن يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، فإنّ الاستطاعة له ـ حينئذٍ ـ ليست فيهم، ولم تجعل، فلو قَدِروا كانوا مضادّين له، إذ آلة الاستطاعة هو الاستعداد التامّ الشامل للشروط، والواردة لزوال الموانع.

ومعلوم حينئذٍ أنّ استطاعة الفعل لا تكون معه ولا تكون مع الترك، واستطاعة الترك لا تكون إلّا معه، لا مع الفعل، وهذا بديهي لمن له أدنىٰ تمييز عقلي، وهذا محلّ الخلاف المتفرّع علىٰ الجبر والقدر.

فالمفوّضة علىٰ تقدّم استطاعة الفعل عليه تقدّماً زمانياً انفكاكيّاً، وهم مستقلّون قدرةً، فعلاً وتركاً.

وفي التوحيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال سائل له: إنّ لي أهل بيت قَدَرية يقولون: نستطيع أن نعمل كذا وكذا، ونستطيع أن لا نعمل، قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: (**قل له: هل تستطيع أن لا تذكر ما تكره، وأن لا تنسىٰ ما تحبّ؟ فإن قال: لا، فقد ترك قوله، وإن قال: نعم، فلا تكلّمه أبداً، فقد ادّعىٰ الربوبية**)[1].

ولا يخفىٰ أنّه برهان بديهي لإبطال التقدّم اللازم للتفويض.

والجبرية[2] علىٰ أنّها عند الفعل، وهي فعل منه، وليس قوّة القبول المطلق اللازم، لتركّب ذاته وقوّته وشهوته، لصلوحها لهما، بل هي من الله، وما يقع بها المفعول مطلقاً.

وليس كذلك، بل كلّ منهما بها، وهي اختياره، فالخير منه، والشرّ منّا وبه، وذاك هو الجبر، وسبق بطلانه، حتىٰ إنّ السائل توهّم من الماهية الجبر، كما يدلّ عليه باقي الحديث، وستسمع دفعه.

وفي التوحيد، مسنداً عن الصادق عليه السلام، قال السائل: سألته عن الاستطاعة، فقال: (**وقد فعلوا؟**) فقلت: نعم، زعموا أنّها لا تكون إلّا عند الفعل، وإرادة في حال الفعل لا قبله، فقال: (**أشرك القوم**)[3].

وعنه عليه السلام: (**لا يكون العبد فاعلاً ولا متحرّكاً إلّا والاستطاعة معه من الله عزّ وجلّ، وإنّما وقع**

---

(١) «التوحيد» ص٣٥٢، ح٢٢.

(٢) انظر: «الفرق بين الفرق» ص١٩٢؛ «الملل والنحل» ج١، ص١٠٠؛ «شرح المقاصد» ج٢، ص٣٥٣.

(٣) «التوحيد» ص٣٥٠، ح١٢، بتفاوت يسير.

التكليف من الله تبارك وتعالىٰ بعد الاستطاعة، ولا يكون العبد مكلّفاً للفعل إلّا مستطيعاً)[١].

وفيه أيضاً عنه ﷺ : (ما كلّف الله العباد كلفة فعل، ولا نهاهم عن شيء، حتّىٰ جعل لهم الاستطاعة، ثمّ أمرهم ونهاهم، فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلّا باستطاعة متقدّمة قبل الأمر والنهي، وقبل الأخذ والترك، وقبل القبض والبسط)[٢].

وعن سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: (لا يكون من العبد قبض ولا بسط إلّا باستطاعة متقدّمة للقبض والبسط)[٣].

وفيه عن أبي بصير، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: سمعته يقول وعنده قوم يتناظرون في الأفاعيل والحركات، فقال: (الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله عزّ وجلّ بقبضٍ لا بسطٍ إلّا والعبد لذلك مستطيع)[٤].

أقول: والوسط الحقّ: أنّها وقت الفعل، حين الفعل، لا بعد وقوعها ومضيّه، فإنّ استطاعته تمضي، وهي قبل الفعل ذاتاً؛ لأنّها سبب وبمعنىً مطلق، بمعنىٰ الآلة الصالحة لهما، كما سمعت، وإلّا لبطل التكليف، أو لزم الشريك.

فقول الشارح: «إنّ الاستطاعة ـ بمعنىٰ القوّة المؤثّرة المأخوذة مع جميع جهات التأثير وشرائطه ـ مع الفعل، لا قبله ولا بعده، متّفق عليه بين الإمامية والمعتزلة والجبرية ـ وهم الأشاعرة ـ وإنّما النزاع بينهم في أصل الاستطاعة والقدرة، والكيفية المسمّاة بها، هل هي موجودة قبل الفعل أم لا؟ فالإمامية والمعتزلة علىٰ الأوّل، والأشاعرة علىٰ الثاني، وقالوا: لا قدرة سوىٰ هذه المقارنة»[٥].

أقول: لا يخفىٰ ما فيه، بل المعتزلة المفوّضة قائلون بتقدّم القدرة علىٰ الفعل، القدرة التامّة، ولا يصحّ خلافهم حتّىٰ يلزمهم الشرك، وما ردّ عليهم الإمام ﷺ به في هذا الحديث إلّا بهذا، وهو ظاهر قولهم، كما سمعته أوّل باب الجبر، فراجعه.

والأشاعرة لم يثبتوا قوّة مقارنة مؤثّرة، حتّىٰ الذي فسّر الكسب بها، بل جعلها قوّة غير مؤثّرة ولم يثبت سبباً ولا مسبّباً، فليس فيه استطاعة للفعل معه، بل الله الموجِد، وأجرىٰ

---

(١) «التوحيد» ص ٣٤٥، ح ٢، بتفاوت يسير. (٢) «التوحيد» ص ٣٥٢، ح ١٩.

(٣) «التوحيد» ص ٣٥٢، ح ٢٠. (٤) «التوحيد» ص ٣٥٢، ح ٢١، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٥١ – ٥٢، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

عادته بخلق الفعل بعد ذلك الارتباط [السببي][١].

فهذا حريم النزاع، لا الاستطاعة بمعنىٰ الكيفية المظهرة.

وظاهر أيضاً أنّ القوّة باب استطاعة الفعل مع الفعل، وإن كان قبله قبلية ذاتية، لا يلزم منه الجبر، حتىٰ تحمل هذه الأحاديث وغيرها علىٰ التقيّة، إذ أصل الاستطاعة صالحة لهما، وإن كان ذا أجزاء، مع أنّ الجبرية لا يثبتون قدرة العبد مؤثّرة كما سبق، وإلّا لم يتمّ ما تشبّثوا به.

وأين الجبر، والإمام عليه السلام يقول: (جعل فيهم آلة الاستطاعة بلا تفويض، فهم مستطيعون للفعل والترك حينه)[٢].

فظهر أنّ القدرة وقت الفعل لا قبله، لكن ليست بمعيّة مشاركة أو مصاحبة عادية، كما يقوله الجبري[٣] والأسفرائيني[٤]، ولا قبله كالمعتزلي[٥]، لكن الممكن قابل للاستطاعتين قبلهما، ذو آلة مختار، فصحّ توجّه التكليف له، ولومهم علىٰ عدم الفعل، مع أنّهم إذا همّوا بالفعل حصلت الاستطاعة، والتأمت الروايات مع الآيات، كقوله تعالىٰ: ﴿وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾[٦].

وفي التوحيد وغيره، عن الصادق عليه السلام: (مستطيعون، يستطيعون الأخذ بما أُمروا به والترك لما نهوا عنه، وبذلك ابتلوا)[٧]. لو فكّرت وجدتَ هذه الاستطاعة مع الفعل.

وعنه عليه السلام ـ في قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قَاصِداً لَّاتَّبَعُوكَ وَلَكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[٨] ـ: (إنّهم كانوا يستطيعون، وقد كان في العلم أنّه لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لفعلوا)[٩].

---

(١) في الأصل: «سببي».

(٢) إشارة إلىٰ قوله عليه السلام في ح ٢: (فجعل فيهم آلة الاستطاعة، ثم لم يفوّض إليهم، فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل)...

(٣) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٠٠؛ «الفرق بين الفرق» ص ١٩٢.

(٤) انظر: «الأربعين في أصول الدين» ج ١، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٥) انظر: «مقالات الإسلاميين» ص ٢٣٠. (٦) «القلم» الآية: ٤٣.

(٧) «التوحيد» ص ٣٤٩، ح ٩، صححناه علىٰ المصدر. (٨) «التوبة» الآية: ٤٢.

(٩) «التوحيد» ص ٣٥١، ح ١٥، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: مستطيعين للخروج، مع أنّ الاستطاعة قد تُطلق بمعنىٰ القوّة، أي الصحّة والآلة، وهذه متقدمة. فتأمّل في معنىٰ الاستطاعة، كما سبق في الحديث، وَضَعْ كلّ شيء موضعه.

فتبيّن أنّ الاستطاعة تكون بمعنىٰ القوّة المودعة في الآلة، ويصحّ التكليف ـ مطلقاً ـ بحسب الآلة والقوّة، فلا يلزم عدم تكليف الكافر بالايمان قبل إرادته له، ولا عدم الحاجة لها؛ لأنّ الفعل بها؛ لأنّها بعده، وهي بمعنىٰ القوّة علىٰ الفعل مع الإرادة معه، مجعولة لله، للخير ذاتاً، وللشرّ عرضاً، ويستطيع بالله، فلا جبر ولا تفويض، وارتفع التنافي بين الروايات، وضعف حمل هذه علىٰ التقيّة، كيف وهي مصرّحة بالردّ عليهم؟

وفي باب «استطاعة الحجّ» من الكافي، مسنداً عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سأله رجل من أهل القدر، فقال: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله، أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَىٰ النَّاسِ حِجُّ البَيتِ مَنِ استَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلاً ﴾[1] أليس قد جعل الله لهم الاستطاعة؟ فقال: (**ويحك، إنّما يعني بالاستطاعة الزاد والراحلة، ليس استطاعة البدن**) فقال الرجل: أفليس إذا كان الزاد والراحلة فهو مستطيع للحج؟ فقال: (**ويحك، ليس كما تظنّ، قد ترىٰ الرجل عنده المال الكثير، أكثر من الزاد والراحلة، فهو لا يحجّ حتّىٰ يأذن الله تعالىٰ في ذلك**)[2].

فبيّن عليه السلام أنّ المراد بالاستطاعة حينئذٍ متعلقة بمقدمات الحجّ أو بالعزم عليه، أو نقول: إطلاق الاستطاعة علىٰ الموسّع، أو ما لم يحضر وقت فعله، مجاز.

وبوجه آخر نقول: الاستطاعة قسمان: ظاهرية وباطنية، وهي بحسب الأول كافية في توجّه التكليف، كالكفّارة بمجرّد الإفطار، والحجّ كذلك، وتقدّم هذه غير كافٍ في الثبوت مطلقاً، وإن كفت في صحّة التكليف.

والجامعة لها وللباطنية هي التي مع الفعل، ولهذا لو طرأ مسقط الصوم أو ما ينافي الاستطاعة قبل مضيّ الزمان، سقطت الكفّارة ـ علىٰ قولٍ[3] ـ والاستطاعة، وكذا لو طرأ مانع قبل مضيّ زمان من أوّل الوقت يسع الطهارة والصلاة، إلىٰ أن خرج الوقت، فلا قضاء عليه[4]، كما فُصّل في محلّه.

---

(١) «آل عمران» الآية: ٩٧.

(٢) «الكافي» ج٤، ص٢٦٨، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «مختلف الشيعة» ج٣، ص٤٥٢؛ ج٤، ص١١ – ١٢.

(٤) انظر: «مدارك الأحكام» ج٣، ص٩٠ – ٩١.

{ أقول:} قال ملّا محسن في الشرح: «ظاهر هذا الحديث يدلّ علىٰ نفي الاستطاعة، وظاهر الحديث السابق يدلّ علىٰ إثباتها، والجمع بينهما بأن يقال: إنّ الاستطاعة في الحال لا تنافي عدمها في الاستقبال، ولا العكس، فنجيب عن قول القائل: أتستطيع أن تؤثّر حال عدم الأثر، أو لا تؤثّر حال وجوده؟ نعم، نستطيع، لكن معنىٰ استطاعتنا أنّا نتمكن من الفعل والترك في ثاني الحال، فلا ينافيه عدم استطاعتنا في الحال، بمعنىٰ عدم تمكّننا من التأثير في وجود الأثر حال عدمه، ولا في عدمه حال وجوده، ولا في وجوده حال وجوده، ولا في عدمه حال عدمه، لأنّ في الأولين تناقضاً، وفي الآخرين تحصيلاً للحاصل.

ومعنىٰ قوله عليه السلام : (فجعل فيهم آلة الاستطاعة) إلىٰ قوله: (في ملكه أحد) أنّ العبد لا يفعل إلّا ما أراد الله منه، فهو مستطيع في وقت الفعل للفعل لا للترك، ومستطيع في وقت الترك للترك لا للفعل، فلا يستطيع في كل وقت إلّا لما جعل الله فيه آلة الاستطاعة لأجله. ثمّ أشار عليه السلام إلىٰ أنّ الناس مع ذلك ليسوا بمجبورين، ولا مفوّضاً إليهم أيضاً»[1] انتهىٰ.

{ أقول:} ظاهر هذا الحديث نفيها قبل الفعل، وظاهر السابق أيضاً أنّها لا تستتم إلّا مع الفعل، فهي معه، كما يظهر لمن تأمّله، فلا تنافي.

والمراد بالآلة هنا ما يشمل ما سبق، وإن احتمل غيره، لكن يرجّح هذا التصريح هذا الحديث، وحديث صالح النيلي[2] الآتي وغيره، بأنّها مع الفعل. وبيان باقي كلامه ظاهر، فتدبّر.

{ قال } الداماد رحمه الله في رسالة القدر، في أثناء نقله الروايات، بعد أن ذكر حديث النيلي: «عنىٰ عليه السلام بالاستطاعة [المنفي][3] كونها قبل الفعل: قدرة العبد علىٰ الفعل بالقياس إلىٰ النظام الجملي، لا قدرته بحسب نفسه مع عزل النظر عن نظام الوجود، أو قدرته المستتمّة باستجماع الشرائط واستتمام المنتظرات، فليس في ذلك نفي القدرة قبل حصول الفعل، علىٰ ما ذهب إليه الأشعري» انتهىٰ كلامه علا لطيفه.

أقول: ولا يخفىٰ بُعده عن الظاهر الروايات، وعدم تعقله، إذ الاستطاعة بالنسبة إلىٰ النظام الجملي لا قدرة للعبد فيه أصلاً، كصفات الخالق، وليس محلّ الكلام بين المعتزلي

---

(١) «الوافي» المجلّد: ١، ص٥٤٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) وهو الحديث الثالث من هذا الباب.   (٣) في الأصل: «للنفي».

وغيره إلّا الاستطاعة التي مع الفعل، فليس إلّاكلامه الأخير، ومراده بأصل القدرة المستوية النسبة المعنىٰ البعيد، وهو الذي عناه الإمام عليه السلام بقوله: (فجعل فيهم آلة الاستطاعة) وهي صالحة لاستطاعة الفعل والترك، أو بحسب ما يكون به الفعل، وليس المراد بها ما يضمّ الشروط الخارجة [...][1] علىٰ قوله في الفرق بين المختار، وما يتمّ به الفعل بالنظر إلىٰ القريب والبعيد.

قوله: ﴿قال البصري: فالناس مجبورون؟ قال: لو كانوا مجبورين كانوا معذورين﴾.

أقول: توهّم من كونها وقت الفعلِ الجبرَ، فدفع الإمام توهّمه بلزوم معذوريتهم، كما هو مقتضىٰ المجبور، لكنهم ليسوا بمعذورين، للآلة الجامعة والاستطاعة الصالحة للفعل والترك، فكما أنّهم مع الفعل مستطيعون له، كذلك مع الترك، فلم تكن الاستطاعة مقتضية للجبر، لأنّها استطاعة اختيار واقتدار، لا إجبار واضطرار.

قوله: ﴿قال: ففوّض إليهم؟ قال: لا، قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلاً فجعل فيهم آلة الفعل، فإذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين.
قال البصريُّ: أشهد أنّه الحقّ، وأنّكم أهل بيت النبوّة والرسالة﴾.

أقول: هذا من الإمام عليه السلام في نهاية الصراحة في بيان المنزلة، كما بيّناها لك في الباب السابق[2]، كالحديث الآتي أيضاً، فإنّه لمّا دفع أوّلاً الجبر والقدر بيّن اللطف الذي بينهما، وهو المنزلة؛ لأنّ الله علم بعلمه الذاتي ـ الذي أوّله آخره، وظاهره باطنه ـ من خلقه فعلاً طاعة ومعصية، فجعل فيهم آلة للطاعة وجعلها صالحة للمعصية، حتّىٰ يكمل ذلك الجعل الذاتي، فإن فعلوا فعلاً كانوا معه مستطيعين بالاستطاعة المجعولة فيهم، الصالحة للأمرين، باختيارهم لهذه المنزلة، فتكون الطاعة به ومنه، والمعصية به لا منه.

ومثل هذا موثّقة إبراهيم بن عمر اليماني السابقة في الباب السابق، وأوّلها: (إنّ الله خلق

---

(١) كلمة غير مقروءة في الأصل.

(٢) انظر: باب الجبر والقدر، شرح الحديث ١٣.

الخلق)[1]... إلىٰ آخره. وأمّا ما شهد به فحقّ، أحمدُ الله إذ كنت والوالدان والإخوان من أهل هذه الشهادة.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن صالح النيلي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام : هل للعباد من الاستطاعة شيء؟ قال: فقال لي: إذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها الله فيهم. قال: قلت: وما هي؟ قال: الآلة، مثل الزاني إذا زنىٰ كان مستطيعاً للزنا حين زنىٰ، ولو أنّه ترك الزنا ولم يزنِ كان مستطيعاً لتركه إذا ترك.

قال: ثمّ قال: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير، ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً﴾.

أقول: هذا الحديث قد اشتمل علىٰ بيان المنزلة والمشيئة العرضية التي هي إرادة الكفر، وأنّ الإرادة غير العلم، وأنّ إرادته الكفر ليس إرادة عدم الوقوع والنهي خاصّة، وإلّا لم يصحّ: لا يكون في ملكه ما لا يريد، كما قاله جماعة من العلماء، فقاربوا التفويض، فراراً من الجبر ووقوع القبيح منه، وليس كذلك، بل هي إرادة اختيار وعزم، لا اضطرار وحتم.

نعم، حتم ثانوي، وهو لا ينافي الاختيار، فأراد منهم الاختيار، وأن يقع فعلهم وتركهم به.

وبالجملة: فهذا الحديث بجملته مصرِّح ومبيِّن ودافع، فتأمّل فيه، وأعطه كمال التأمّل، وهذا الحديث مثلما أعطاه الرضا عليه السلام وقال: **(لا يخاصمكم عليه أحد إلّا كسرتموه، وهو أنّ الله لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر علىٰ ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعة لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فَعَلَ، وإن لم يَحُلْ وفعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه)** ثم قال عليه السلام : **(من يضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم مَن خالفه)**[2].

---

(١) باب الجبر والقدر، ح ٥.

(٢) «الاختصاص» ضمن «سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد» ج ١٢، ص١٩٨، بتفاوت، صحححناه علىٰ المصدر.

فتأمّل لكلماتهم النورية بنور نفسك، واستعن بالتقريرات السابقة.

وتفسير الإمام عليه السلام الاستطاعة هنا بالآلة لا ينافي الحديث السابق، إذ المراد بالآلة جميع ما يتوقّف عليه، وصريحه في أنّ الاستطاعة مع الفعل لا قبله، كسابقه، وأنّ الاستطاعة بالله، فإنّها مجعولة له، فما أمَرنا بشيء إلّا وجعل لنا استطاعة الأخذ به، وكذا الترك.

وفي التوحيد مسنداً عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: (مرّ أمير المؤمنين عليه السلام بجماعة بالكوفة وهم يختصمون في القدر، فقال لمتكلّمهم: أبالله تستطيع أم مع الله، أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدرِ ما يردّ عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّك إن زعمت أنّك بالله تستطيع، فليس لك من الأمر شيء، وإن زعمت أنّك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنّك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنّك من دون الله تستطيع، فقد ادّعيت الربوبية من دون الله عزّ وجلّ، فقال: يا أمير المؤمنين، لا، بل بالله أستطيع، فقال عليه السلام: أما إنّك لو قلت غير هذا لضربت عنقك)[1].

وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن شيء من الاستطاعة، فقال: (ليست الاستطاعة من كلامي ولا كلام آبائي)[2] لأنّها من صنع الله.

لا كما قاله الصدوق: «يعني بذلك أنّه ليس من كلامي ولا كلام آبائي أن نقول لله عزّ وجلّ: إنّه مستطيع، كما قال الذين كانوا على عهد عيسى عليه السلام: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾[3]»[4].

فاستشكل الشارح ـ هنا ـ بأنّه إنّما ينطبق على مذهب الجبرية، لا الإمامية والمعتزلة، المثبتين لاستطاعة مطلقة سابقة عليه.

ثمّ أجاب بأنّه «إنّما يتمّ لو جعلت القلّة والكثرة وصفاً للاستطاعة، و(قبل الفعل) ظرفاً لها، أمّا لو جعلتا وصفاً للزمان الذي هو قبل الفعل، كان المعنى: ليس له الاستطاعة الكاملة في زمان قليل قبل الفعل، ولا في زمان كثير قبله، وهذا لا ينافي ثبوت الاستطاعة الناقصة قبل الفعل، كما لا يخفى»[5].

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من التعسّف. أمّا نفس إشكاله فقد تصوّره السائل،

---

(١) «التوحيد» ص٣٥٢، ح٢٣، صححناه على المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٣٤٤، ح١. (٣) «المائدة» الآية: ١١٢.

(٤) «التوحيد» ص٣٤٥، صححناه على المصدر.

(٥) «شرح المازندراني» ج٥، ص٥٤ – ٥٥، صححناه على المصدر.

وسأل عنه، لقوله: فعلىٰ ماذا؟ فأجابه الإمام عليه السلام وأزاح الظلام.

وأيضاً فليراد بالاستطاعة أوّلاً الكاملة التي لا تكون إلّا معه، وليس قبل الفعل منها شيء أصلاً.

أمّا تشريكه بين الإمامية والمعتزلة في القول فلا، إذ المعتزلة المفوّضة قائلون بسبقها واستقلالنا بها، كما مرّ، فنحن نستطيع ـ من دون الله ـ الاستطاعة التامّة، والأشاعرة لا يجعلونها صالحة للأمرين، بل منه تعالىٰ، كسائر الأفاعيل، موجبة للفعل إيجاباً عادياً، والكلّ منه، وستسمع دفع هذا الإشكال.

{أقول:} لا تنافي بين ما دلّ علىٰ أنّ الاستطاعة مع الفعل، ولا بين ما دلّ علىٰ أنّها قبل الفعل، وإلّا لما صحّ التكليف، كما دلّ عليه حديث المعاني وغيره.

قوله: ﴿قلت: فعلىٰ ماذا يعذّبه؟ قال: بالحجّة البالغة، والآلة التي ركّب فيهم، إنّ الله لم يجبر أحداً علىٰ معصيته، ولا أراد ـ إرادة حتم ـ الكفر من أحد﴾.

أقول: سأل بذلك لمّا توهّم الجبر من عدم تقدّم الاستطاعة، فأجابه الإمام عليه السلام عن سؤاله، وبه يدفع الجبر، وهو أنّ حجّة الله بالغة، فلا يهلك هالك إلّا عن بيّنة، وكذا الآلة المركّبة فينا الظاهرة وغيرها، كالشهوة وغيرها، صالحة للأمرين، لأنّه جعلنا مختارين علىٰ تركه، لصلوح الاستطاعة لهما، مع الاختيار، فله قدرة أن يترك، فلا يفعل ما نهي عنه، وليست استطاعة جبرية، كيف والإنسان بنفسه مركّب؟ فتكون إرادته المعصية ليست إرادة حتم، بل اختيار وعزم للطاعة، ثمّ بيّنه بقوله:

﴿ولكن حين كفر كان في إرادة الله أن يكفر، وهم في إرادة الله وفي علمه أن لا يصيروا إلىٰ شيء من الخير﴾.

أقول: أي لمّا خلّاه واختياره وكفره كانت معصيته مرادة له، وفي إرادته أن يكفر، ولكنها إرادة عرضية، وإلّا لكان مريداً كفرهم ذاتاً، وهذا لا يستلزم الرضا بالكفر، لأنّ لهم سبيلاً إلىٰ الترك، وليست إرادة حتم، وإنّما كانت لإرادة الخير ذاتاً، الذي من تمامه صلوح

الآلة للطاعة والمعصية، فتكون مرادة عَرَضاً للطاعة.

قوله: ﴿قلتُ: أراد منهم أن يكفروا؟ قال: ليس هكذا أقول، ولكنّي أقول: علم أنّهم سيكفرون، فأراد الكفر لعلمه فيهم، وليست [هي] إرادة حتم، إنّما هي إرادة اختيار﴾.

أقول: لا يخفىٰ التغاير بين عبارة السائل المستلزمة لإرادة الشرط ـ [فأمّا] المستلزمة للجبر المنافي للتعذيب والتكليف ـ وعبارة الإمام عليه السلام المثبتة لكونها إرادة اختيار لا اضطرار، لأنّه بعلمه الذاتي اقتضت حكمته أن يكون العبد مختاراً، وأوجده ومكّنه، مع علمه بمَن سيكفر، إذ علمه بالشيء قبل وقوعه، لا معه ولا بعده، وإلّا كان حادثاً انفعالياً، ولا تمضي الأشياء منه إلّا ظاهرة معلنة بالحجّة لمن يرىٰ ويسمع، فجعل فيهم الآلة والصحّة والمشيئة للطاعة، ولكن ذلك متوقّف علىٰ صلوحها للمعصية.

فإذا فعلوا طاعةً فهي موافقة لإرادته الذاتية اللازمة للوجود المجعول، وتكون إرادة الله في هذه إرادة حتم في نفس الأمر، إذ إرادته نفس الايجاد، وهي في الإبداع حتم، وكذا طاعته، فتوافق حينئذٍ هذه لتلك.

وإذا فعل المعصية بالآلة الصالحة كانت بالوجود، فهي بالله عرضاً مرادة، حتّىٰ لو اعتبرت بالوجه العرضي [فهي] خير، لأنّ لها حينئذٍ رائحةً من الوجود، وهو خيرٌ محض، شرٌ بذاتها، وهي لازم الماهية المجتثّة.

فالخير بالله ومنه، وللعبد الثواب علىٰ ظهوره به، والمعصية بالله ومن العبد، كما مرّ لك البيان مكرّراً. فاستدفعْ شباطين الجبرية والقدرية بمثل هذا الحديث، وتأمّله حق التأمل، ومَن قابل النور استنار.

❑ الحديث رقم ﴿٤﴾

قوله: ﴿عن عُبيد بن زرارة، قال: حدَّثني حمزة بن حمران، قال: سألت أباعبد الله عليه السلام عن الاستطاعة فلم يجبني، فدخلت عليه دخلة أُخرىٰ، فقلت: أصلحك الله، إنّه قد وقع في قلبي منها شيء لا يخرجه إلّا شيء

أسمعه منك، قال: فإنّه لا يضرُّك ما كان في قلبك، قلت: أصلحك الله، إنّي أقول: إنّ الله تبارك وتعالىٰ لم يكلّف العباد ما لا يستطيعون، ولم يكلّفهم إلّا ما يطيقون، وأنّهم لا يصنعون شيئاً من ذلك إلّا بإرادة الله ومشيئته [وقضائه] وقدره. قال: فقال: هذا دين الله الذي أنا عليه وآبائي، أو كما قال عليه السلام ﴾.

{ أقول: } النفس مفتقرة للمدد، ولا سكون لها، ونظرها لمقتضىٰ الوجود أو الماهية وصفاتها، فقد يعرض لها سبب الغفلة عن الطاعة وجهة يمينها، بل [النسبها]، فيعرض لها قدم العالم مثلاً، أو من أي شيء الله، وأمثال ذلك.

أو شك أو غفلة ونحوها، من غير ثبات، ولا يضرّ بالاعتقاد، وبذكر الله تطمئن القلوب، و(قل: لا إله إلّا الله)، كما في الكافي في رواية جميل[1].

وهو من النجوىٰ الذي لا يخطر بباله، كاللمم، فهو غير مضرّ، كما يدلّ عليه باقي الحديث.

أو لحضور مخالف، علىٰ ضعف.

وليس فيه دلالة علىٰ جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل هو ـ عند التأمّل ـ علىٰ العكس أظهر. وقول الراوي: «أو كما قال» تشكيك منه.

والمراد بالمشيئة فيه وباقي الصفات: ما يشمل الذاتية والعرضية، وقد مرّ بيانه في غير موضع، وكذا الكلام علىٰ الاستطاعة، مع دفع ما يرد عليها، ولله الحجّة البالغة علىٰ الكلّ؛ لصلوح الآلة والعقل للسبيلين، فيبطل شهوة الوجود، كما أراد الله منه، بما يريد ويحبّ ويرضاه، وتطلب النفس الأمّارة بما لا يحبّ ويرضىٰ، فهي مرادة عرضاً؛ لتتميم قابلية الخير وإرادته، ومنشأ الماهية المرادة عرضاً، لأنّها يسار الوجود ذاتاً، ومرّ الكلام.

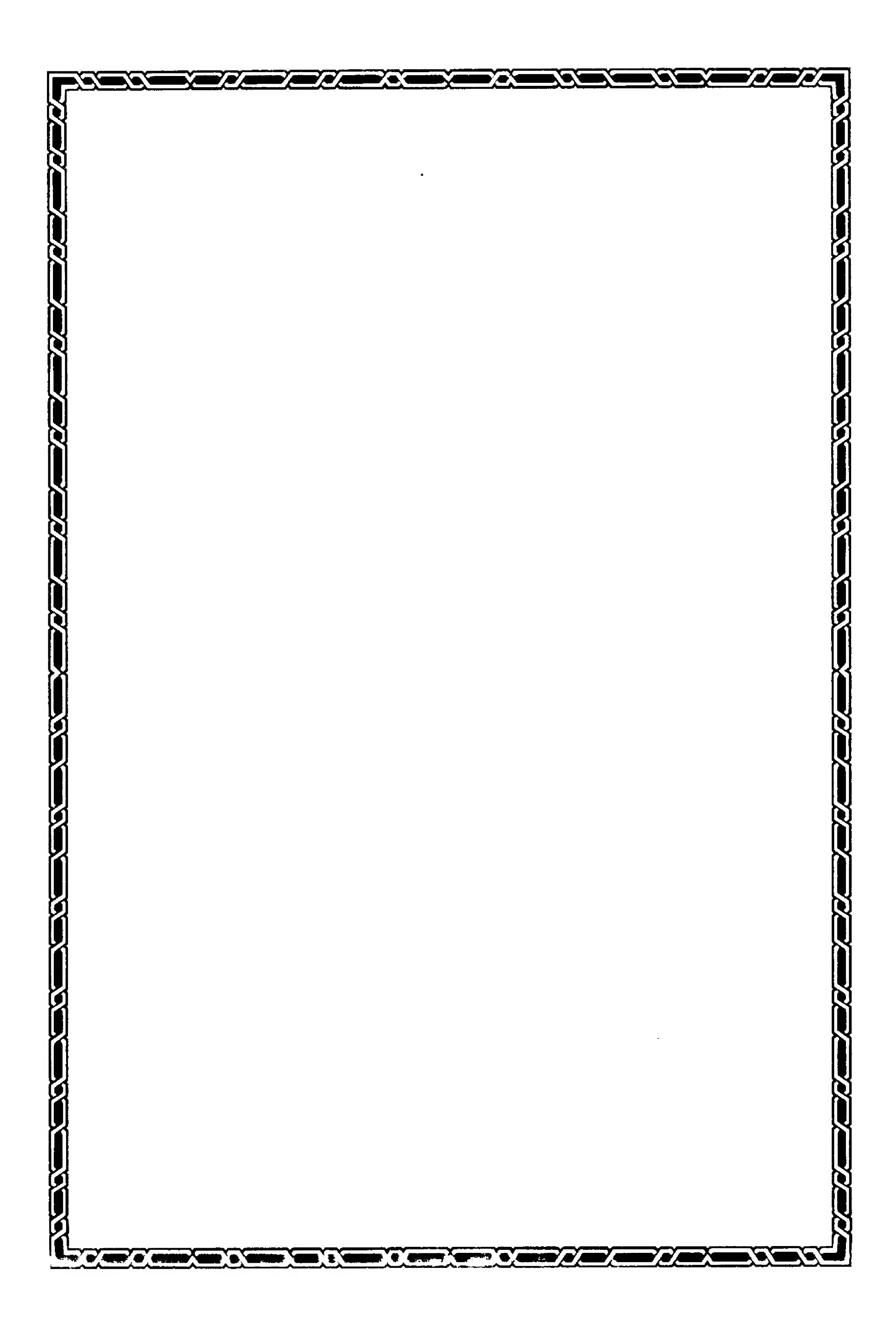
❋ ❋ ❋

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ٤٢٤، ح ٢.

الباب الثاني والثلاثون

البيان والتعريف ولزوم الحجّة



أضواء حول الباب

أقول هذا الباب [الثاني والثلاثون][1] من كتاب التوحيد، وفيه ستة أحاديث، وكذا لاحقه، من أن لزوم البيان والتعريف منه للعبد لكلّ ما يطلب منه ـ ولزوم الحجّة منه عليه وقيامها، ولا يكون إلّا بعد البيان ـ فمعلوم عقلاً ونقلاً في جميع ما يطلب منه من معرفة الفروع والأصول، فلو لا ما جعل في الحقائق بأصل الجعل، ما طلب منهم العمل بمقتضاه، ولا ظهر منها الأفعال الدالّة والأقوال، ولا طلب منها ذلك، لعجزها عنه بدونه.

فأصل الهداية التعريف والمعرفة، وهي معرفة الدلالة منه تعالىٰ، بما ألقىٰ في الهويات علىٰ لسان أنبيائه، وكذا جميع ما أراد من العباد، وأقام محمداً ﷺ مقامه في التبليغ في جميع عوالمه، وليس للعباد في ذلك صنع، وبه طلب منهم ما طلب، وحصل منهم استطاعة تحصيله.

ومعلوم بديهة توقّف استحقاق الثواب أو العقاب علىٰ إثباته بالملزوم، وهو يوجب التكليف الموجب لمعرفته والمكلّف والمبلّغ الواسطة في ذلك، ولذا تفاوتت مراتب الثواب ودركات العقاب، علىٰ قدر ما أُوتي المكلّف وعرف أو [عمل][2] بمقتضاه.

---

(١) في الأصل: «الحادي والعشرون».

(٢) في الأصل: «يحمل».

والتعريف بالبيان والتعريف ـ أو قل: المعرفة ـ عامّ [وشرط][1] للتكليف، وتلك هداية عامة بمقتضىٰ الوجود، ويدخل فيه الترغيب والترهيب والإعذار، وغير ذلك من شروط التكليف والبعثة.

وهذه الألطاف العامّة التي هي شرط التكليف العام، بلا اختلاف فيها وتخصيص، والتخصيص في غيرها، وهو الخلق الثاني بمقتضىٰ العمل، وستعرفه.

{ قال } الشارح: «المراد بالبيان: توضيحه تعالىٰ معرفته، ومعرفة رسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام في الميثاق. وبالتعريف: تعريف الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام تلك المعارف والأحكام للأمّة في هذا العالم»[2].

أقول: لكن نصوص الباب بخلافه، وما وقع في الميثاق أُخذ علينا ـ حينئذٍ ـ العهد بذلك، وهم الواسطة أيضاً فيها، وما ذكر بعض المطلوب، وإن كان الأصل شيئاً واحداً.

نعم، ربما يقال: البيان: إظهار الشيء، وباعتبار تعريف الغير له وتعريفه به: تعريفاً، فصحّ الاختلاف بالاعتبار.

{ قال } ملّا خليل: «البيان: توضيح الأحكام الواقعية لنبيّه ﷺ في القرآن لجمعه، ثم توضيح النبي ﷺ لأهل بيته، ثمّ لا يفترقان.

والتعريف: تعريف الحكم الواصل في حقّ كلّ مكلّف به، بحيث يعذّب بتركه لعلمه به، إمّا حقيقة أو حكماً.

ولزوم الحجّة بمعنىٰ: أنّهما لا يلزمان إلّا بهما، فلله الحجّة اللّازمة» انتهىٰ مختصراً.

أقول: لكن بيانهما وقع لمحمد ﷺ، ووقعا [للأمة][3] منهم عليهم السلام، بل الواصلي واقعي ظاهراً، والفرق دقيق، سبق في المجلد الثاني.

وتارةً يكون الحكم هو النفس الأمري، وتارةً واقع التكليف، وهو المعبّر عنه بالواصلي، وكلّ ذلك بلَغوه.

والظاهر أنّ المصنّف أراد أنّ وجوب التكليف ولزوم الحجّة ـ باستحقاق الثواب أو العقاب الذي هو لازم التكليف ـ لا يكون إلّا بعد البيان والتعريف، [فالغرض][4] وجوب بيان التكليف ولو ضمناً، وما يتوقّف صحّته عليه من بيان التحذير والاستطاعة، وإلّا قبح أو استحال.

---

(١) في الأصل: «وشرها».

(٢) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٥٩.

(٣) في الأصل: «اللامة».

(٤) في الأصل: «فالعرض».

ووجوب التكليف وحسنه ظاهر عقلاً ونقلاً:

فلو خلق الإنسان وتركه سُدىً، بغير بيان وتعريف للجزئي والكلّي ممّا يصلحه ويفسده، مع شدّة حاجته وافتقاره لغيره، معيشة وتمدّناً، وخروج كلّ لما تشتهيه نفسه، من التطاول والاستئصال وغيرهما، فيفسد النوع ويبطل النظام، ويفوت المقصود من إيجادهم، وهو سَوق السافل إلىٰ العالي، وجري ظاهر العالم علىٰ باطنه، بل تكون للناس الحجّة الظاهرة عليه، ولا يفعل ذلك إلّا الجاهل والمقهور، والله منزّه عنهما.

فأرسل الرسل ووهب العقول وما يتوقّف عليه التكليف، من الأشياء الداخلة والخارجة، وكذا الألطاف وبيان السبيل لكلّ فرد، ولمّا قصرت العقول عنه كانت البعثة لازمة، وكثيراً ما يشتبه الداعيان، والخلاف في المعقول والمنقول قائم.

مع أنّا نقول: للرسل الخلافة مطلقاً، وهم الواسطة للكلّ في الكلّ، ومنه إفادة العقل والتمييز، فهو شرع داخل، فالعقل مع الشرع متعاضدان، وسبق البيان في المجلّد الأوّل.

هذا، وكثير من أنواع هذا العالم وخواص العقاقير وغيرها، كالسمومات [والنباتات][1]، ممّا يخفىٰ علىٰ العقل، ووَهْمُ ما سوىٰ النبي ﷺ غير صافٍ، فلا يُركَن له في شيء، مع تقوّي ما يدرك عقلاً بالبعثة أيضاً.

وكيف لا يجب ـ بمقتضىٰ العقل والحكمة ـ البيان والتكليف، والإنسان إنموذج العالم، ففيه كلّ قبضة، ولذا يفعل أفاعيلها فعلاً أو قوةً، وإن اختلفت الأفراد في ظهور هذه الفعلية. ومعلوم أنّها في مادّة الإنسان الشخصي والغيب القبولي، فيحتاج إلىٰ مُخرج بالفعل لها، إذ ليس كلّ جزء من العالم يناسب كلّ جزء علىٰ أيّ وضع كان، كما هو ظاهر عقلاً ونقلاً. فإذن لابدّ من البيان، ولا ينال ما عند الله إلّا بالأسباب، كما هو منصرح من السبيلين، فوجبت البعثة.

فكذا من جهة النفس، ففي الفطري عقل هيولاني، وبديهة انسياقها للعقل الفعلي، كالأشياء بالحركة الذاتية، كلّ بما يستطيع ويطلب، فاحتيج إلىٰ مرشد ولزوم صفة، والتجربة لا تفيد ومتوقّفة أيضاً عليه.

وكذا المنافع السماوية المرتبطة بالأرضية وغيرها، وإلّا فَمَن صعد السماء ودارها، وتخلّل طبائعها وكواكبها، وغير ذلك من قراناتها وسعودها ونحوسها؟

---

(١) في الأصل: «والسياسات».

ففي ترك البيان والتعريف ترك الجود الكثير والخير المحض أو الغالب، إن عدّت مشقّة التكليف الابتدائية من الشرائط.

وأيضاً، احتياج المعلول لعلّته في جميع مقاماته ـ قبضاً وبسطاً ـ ضروري، فلذا جعل ماهيته كذلك، فلابدّ من تقييده بالبيان والتعريف [والبيان]، وإلّا لم يكن مفتقراً بطبعه وحقيقته حال بقائه إلىٰ علّته.

وكيف تقتضي الحكمة إيجاد العالم وعدم البيان والتكليف، مع أنّه إنّما أوجدهم لنقل حوائجهم إليه؟ [و]القول بقبحه وكراهته قول بقبح الوجود وكراهته، وهو محبوب، [فكذا][1] لازمه المساوي، فيلزم من ذلك القول: إنّ الشيء يحبّ وجود نفسه، ولا يحبّه، وكون الشيء موجوداً وغير موجود في حالة واحدة، وهو محال ضرورة، فتأمّل.

وأيضاً، التكليف في نفس الأمر وظاهراً تحصيل وجودٍ، وبلوغ لرتبة، وإيجادٌ أيضاً، فهو تكوين، فمتىٰ تحقّق تحقّق التكليف، بل هو تكوين، فإنّ الإيجاد التكويني إيجاد تشريعي ـ لا تأخّر فيه ـ وتكليف إيجادي، والتكليف التشريعي صنع تكليفي، وإيجاد تكليفي أيضاً، ولا شكّ في خيريّة الوجود، كما لا شك في قوة وجود النفس وزيادة فعليتها بالتكاليف.

ولا ينافي قولنا بلزوم التكليف للوجود ـ الدالّ علىٰ عمومه ـ ما ورد[2] أنّه لا تكليف في الآخرة، وأنّها دار جزاء، كما أنّ الدنيا دار عمل؛ فإنّ التكليف المنفي فيها هو الدنيوي بالكلفة، وما يريده أعمّ، وتكليف كلّ شيء بحسب ما يراد منه؛ فأهل الجنة بتنعّمهم و﴿ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ ﴾[3] وإن لم يكن فيه دفع مانع أو تحصيل أمر خارج كحال الدنيا، فلا تنافي.

فاستبان حسن التكليف والبيان، وعدم غَناء الوجود عنه، فمن نفاه أثبته بوضعهم قانوناً يرجعون إليه في معاشهم وانتظام دنياهم، وإن كان إنكارهم لإنكار النشأة الأُخرىٰ، فيرجع البحث معهم في إثباتها، وسيأتي، مع أنّ ما ينكرونه وسائر التكاليف ـ مع النفس وحاجتها ـ له سبيل ما وضعوه ورجعوا له، فهم يقرّون ببعض وينكرون آخر، لا ينكرونه مطلقاً، مع أنّ التكليف العملي والقولي طبق التكليف الوجودي، وإن اختلف من جهة

---

(١) في الأصل: «فلذا».

(٢) «الكافي» ج٨، ص٥٠، ح٢١.

(٣) «يونس» الآية: ١٠.

اختيار العبد وصفات مقارناته.

فلا يمكن الإقرار بالأصل وإنكار الفرع، كما هو الواقع من بعض سكّان الأرض، ولا قائل بنفي الكلّ، ولا بقبح الأوّل، فالأوّل بمقتضىٰ الوجود، والثاني بمقتضىٰ قبوله والعمل بمقتضاه، ولذا ترتّب عليه الثواب ولزمه، وقبح العمل بخلافه، بل العدل في خلق الطائع من طاعته، وصورة إجابته بقول: [بلىٰ][1]، وفي العاصي والمنكر بخلافه من صورة إنكاره وردّه، فافهم، ولذا اختلّت عليهم السياسة في الأنساب والمعاملات وغيرها.

هذا ونقول لهم: مَن وهب لهم العقل ودلّهم علىٰ ذلك القانون، والطبيعة قابلة ليست بفاعلة؟ فلا تزال الأسباب تترامىٰ بهم حتّىٰ تنتهي إلىٰ إثبات مدبّر حكيم، لا يفعل القبيح ولا يغري به، بل بيّن وكلّف، ليتمّ الإيجاد وتعلو الحجّة، وينتفي العبث في خلقه. والروايات بذلك طافحة، والآيات مشتملة علىٰ البرهان العقلي علىٰ أخصر وجه وأحسنه، قال الله تعالىٰ: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾[2].

ففكر العقل لمّا دلّ عليه ظاهر النظر، أنّ الإنسان حال تطوّراته الطبيعية [والمنوية][3] والرحميّة والطفولية له صفات مختلفة، وأحوال وأفعال وأغذية كذلك، وموانع مفسدات، حُفظ عنها في جميع ذلك، فكيف لا يُحفظ أو يبيَّن له النافع والضارّ بعد البلوغ؟ وقد تكثّرت فيه الدواعي زيادةً، وكذا المفاسد، ورسخت فيه الملكات العادية والقوىٰ السبعية والبهيميّة.

فكيف يحفظ قبلُ، ويهمل بعد زيادة الحاجة وشدّتها، وتشعّب أحوال التمدّن؟ فهو حينئذٍ أولىٰ وأحقّ، إلّا أن يقال بتجدّد عجز أو جهل للصانع تعالىٰ، والجهل عجز ووجدان، كلّ واحد [بعيد][4] عنه تعالىٰ، وقال تعالىٰ: ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ﴾ الآية[5].

وعليك بالتفكّر في الأدلّة النقلية، فإنّها عقلية وحِكمية، وستسمع بعض الروايات، مع اشتمالها علىٰ اشتراط الطاقة وحسن البيان، وهو يأتي علىٰ شروط التكليف المفصّلة في الكتب، بل كلّها داخلة في قوله تعالىٰ: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا ﴾[6] و﴿ إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾[7].

---

(١) في الأصل: «لي».

(٢) «القيامة» الآية: ٣٦.

(٣) في الأصل: «والمنية».

(٤) في الأصل: «يحيل».

(٥) «الروم» الآية: ٨.

(٦) «البقرة» الآية: ٢٨٦.

(٧) «الطلاق» الآية: ٧.

والأحاديث مضمونها مروي في المحاسن[١] وغيرها، ومتّفقة بعضاً في [اللفظ][٢].

إقامة حق وإزهاق باطل

شبه مَن نفىٰ التكليف وحسنه بشُبَهٍ، هي منشأ نفي الأشاعرة للحسن والقبح العقليين[٣]، ونفيهم الحكمة في أفعاله[٤]، فإنّما هي السبب والغرض، فقالوا بقول الاتفاقية من الدهرية وأمثالهم، وإن غيّروا اللفظ.

حتّىٰ إنّ الرازي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾[٥] بعد ذكره جملة من [الـ]ـشبه الآتية، قال: «إنّ عندنا يحسن من الله تعالىٰ كلّ شيء، سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غيره، لأنّه تعالىٰ خالق ومالك، والمالك لا اعتراض عليه في فعله»[٦] انتهىٰ.

ومرّ بطلانه في غير موضع. فإذن كيف يقبّح علىٰ غيره ما هو حسن عنده؟

وجوّزوا أيضاً علىٰ الله تخليد المطيع في النار، والعاصي في الجنة، فإذن لا وثوق بأقواله، ﴿ سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ ﴾[٧]، وقد أزادوا علىٰ الجاهلية الأُولىٰ.

الشبهة الأُولىٰ: التكليف إمّا حال استواء داعي الإنسان إلىٰ الفعل والترك، فيلزم الترجيح لا لمرجّح ،وهو محال، وإلّا لم يثبت الصانع، أو حال رجحان أحدهما، والمرجوح حينئذٍ محال وقوعه، والراجح متعيّن، فالتكليف به تكليف بواجب الوقوع، وبالمرجوح تكليف بممتنعه، وهما محالان أيضاً، فالتكليف محال»[٨].

قلنا: هو حال استوائهما باعتبار القوّة القابلة، والترجيح بأمر خارج، فلا ترجيح لأحدهما، وبعد الترجيح الغيري غير البالغ للإلجاء، فيحسن التكليف معه أو التكليف بما هو واقع بنفس ذلك الوقوع أوّلاً، لمّا كانت المرجوحية لم تبلغ الامتناع الذاتي أمكن توجّه التكليف لها، وإن كان باعتبار صلوح الآلة المطلقة. أو نقول: التكليف أيضاً حال الوقوع

---

(١) «المحاسن» ج١، ص٤٢٩، باب ٣٩.　　(٢) في الأصل: «لفظ».

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص١٨١؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٨٢.

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢٠٢؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص٢٩٦.

(٥) «البقرة» الآية: ٢١.

(٦) «التفسير الكبير» ج٢، ص٧٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «النور» الآية: ١٦.　　(٨) انظر: «التفسير الكبير» ج٢، ص٧٨.

بنفس ذلك الحصول، لا بحصول آخر، فلا يلزم محال.

والحاصل: أنّ التكليف إنّما يكون بجهة القابلية والإمكان، وهو سابق الفعل الكوني والاستطاعة الفعلية، وإن راعيته باعتبار الفعل فهو بالفعل الذاتي أو العرضي، وهو لا ينافي التكليف؛ لأنّه تكليف به، وتكوين تكليفي، فتأمّل.

{الشبهة الثانية:} ما علم الله وقوعه لابدّ من وقوعه، وما لم يعلمه لا يقع، وخلافهما محال، فالتكليف حينئذٍ تكليف بالمحال، وهو عبث منزّه عنه تعالىٰ. فإن لم يعلم بالوقوع وعدمه كان جاهلاً، والله منزّه عنهم[1].

أو نقول: يعذّب بعضاً بمقتضىٰ علمه تعالىٰ به، من غير ظهور استحقاق، وهذا ينافي العدل ويُظهر الحجّة عليه تعالىٰ.

وسبقت[2] هذه الشبهة مع دفعها في مسألة القدر، وأنّ العلم لا يستلزم التأثير، سواءً أُريد به الذاتي أو الحادث الانطباقي. نعم، يدلّ علىٰ كمال العالم وإحاطة علمه، والترديد الذي في الشبهة مأخوذ فيه الوقوع وعدمه، وهو بالمعنىٰ الثاني، فلا شبهة.

وتُدفع أيضاً، بأن نقول: لو ترك التكليف لهذا العلم، مع علمه بأنّ فيهم المطيع والعاصي باختياره، فإثابة الجميع أو عقابه قبيح من وجوه، وكذا إثابة بعض دون آخر، فكلّف؛ ليظهر به ما في إمكان كلّ فرد لكونه، وأمهل؛ لقطع الأعذار وعلوّ الحجّة، ولا تنفعه الطاعة، ولا تضرّه المعصية.

وأيضاً لابدّ من انطباق علمه علىٰ المعلوم، إذ علمه أحقّ بالتحقيق والتصديق، وسبق معناه في مجلّد الصفات، فلابدّ من وقوع التكليف وحسنه، وانقلبت شبهتهم عليهم.

وأيضاً، عدل الله لا شكّ فيه، وهو يوجب جزاء كلّ بعمله، قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّمَا تُجزَونَ مَا كُنتُم تَعمَلُونَ ﴾[3] وغيرها.

وفي النص: (إنّما هي أعمالكم تُردّ إليكم)[4]، وبنيّاتهم خُلّدوا، وإلّا لكان ظالماً، ولم يَدُم العذاب، فينقطع الثواب، وهو محال، فلابدّ من التكليف.

---

(١) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢، ص٧٨.

(٢) انظر: الشبهة الخامسة المتقدمة في باب الجبر والقدر، تحت عنوان: إبطال وتحقيق.

(٣) «الطور» الآية: ١٦.

(٤) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٩٠، صححناه علىٰ المصدر.

وأيضاً، أصل فطرة الوجود تكليف كوني، ويطلبه المكوّن بنفس ذلك الكون، وقبوله الكوني يوجب العمل بمقتضاه وعدمه اختياراً، وهو لازم الأوّل، فلا يحسن الملزوم ويقرّ به دون اللازم، والثاني فعليّة الأوّل.

ويوجب ـ أيضاً ـ قبحه عدم سدّ حاجة المحتاج، وكلا التكليفين وجود، وإن كان الثاني بالعمل، والوجود [خير][1] محض.

وأيضاً، علّة صنعه وخلق الخلق للرحمة والعبادة اختياراً، لفطرتهم علىٰ الاختيار، فلابدّ من البيان والتمكين والتعريف والتكليف.

وأيضاً، صنع المختار لابدّ من كونه مختاراً، وظهوره منه بالفعل، وإلّا انتفت الدلالة منه علىٰ اختيار صانعه، وجاء الاضطرار فيه، وهو محال، فلابدّ من التكليف.

والحاصل: أنّه لا خفاء في بطلان التشكيك بالعلم، بالنسبة إلىٰ التكليف أو الاختيار.

وأمّا قتل الخضر عليه السلام للغلام ولمّا يظهر الإضلال منه لأبويه ـ وقوله لموسىٰ عليه السلام كما أخبر الله عنه لقوله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ﴾ الآية[2] ـ فليس من هذا القبيل، بل من باب التأويل، ويعتبر فيه الرضا، وهو فعل أيضاً، وإن لم يعتبر في ظاهر الشريعة، ولهذا أنكر ذلك موسىٰ عليه السلام؛ لتقييده بظاهر الرسالة، ولا يوجب ذلك أفضليّة الخضر عليه السلام عليه، بل لسرّ أوجبه بالنسبة إلىٰ موسىٰ عليه السلام، ليس هنا موضع بيانه.

وأيضاً قد برز من الصبيّ وظهرت في الوجود منه أفعال وأقوال قبيحة، ومن الوالدين زيادة علاقة، فقام المقتضي، وإن كان صبياً ـ لما قلنا ـ فلا نقض به.

ومثله ما ورد: أنّ القائم عليه السلام إذا ظهر قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام؛ لرضاهم بفعل آبائهم[3]، وما قتل رجل بالمشرق، ورضي به آخر في المغرب، إلّا كان شريكاً له[4]. ومقتضىٰ حكم التأويل في الأخذ بدم المعصوم شموله للراضي، فتدبّر.

{ الشبهة الثالثة: } التكليف لا لفائدة عبث، ومع الفائدة؛ إمّا عائدة إلىٰ الله، وهو محال أيضاً، أو لغيره آجلاً، والتكاليف مشاق دنيوية أو آجلاً، وهو عبث، لحصر الفوائد في دفع الألم وحصول اللذّة، والله قادر علىٰ تحصيلها للعبد ابتداء من غير توسط مشقّة، فتوسّطها عبث[5].

---

(١) في الأصل: «غير». (٢) «الكهف» الآية: ٨٠.

(٣) «كامل الزيارات» ص١٣٥، ح١٥٧؛ «بحار الأنوار» ج٤٥، ص٢٩٨، ح٧.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص٢٧٣، ح٥. (٥) انظر: «التفسير الكبير» ج٢، ص٧٨ - ٧٩.

قلنا: مَن تأمّل في منافع التكليف السابقة ظهر له عدم [مشيئته][1] عاجلاً، ولو سلّمت فالشرّ القليل العرضي من جهتين، كالمشاقّ الدنيوية بالنسبة إلىٰ الأُخروي، ضائر وقبيح، بل تركه له القبيحُ، فعادت الفائدة لنا عاجلاً وآجلاً. وإنّما أوجد العالم لينقل حوائجهم له، فلابدّ من البيان واستعداد القابل له.

فما يتوقّف عليه صحّة التكليف لابدّ من الابتداء |به| من غير توقّف، إلّا علىٰ القابلية الأُولىٰ التي منه تعالىٰ، ولذا وجب تقديم البيان علىٰ التكليف.

وأمّا ما يتوقّف علىٰ الاستعداد الثانوي، فلابدّ من حصوله، فلا يصحّ الجزاء بدون سبق التكليف، بل هو منه. ألا ترىٰ أنّ العاقل لو خيّر بين تحصيل الشيء بسعيه، أو بكسب غيره مع جلوسه، رجّح الأوّل، فلذّته أظهر.

مع أنّه لو ابتدأ بالجزاء من دون سبق التكليف، مع علمه بأنّ مِن [المكلّفين][2] مَن يختار القبيح، وعلمه لا ينقلب جهلاً، فإمّا أن يثيب الكلّ أو يعاقبه، أو البعض دون بعض. وفي الأولين انقلاب علمه تعالىٰ، وفي الباقي ظهور الحجّة عليه.

فلا ظهور فعل إلّا بقبول هذه المشقّة الدنيوية في تحصيل المطعم وقيام النوع، ليس ما في التكليف بأشدّ منها، مع الاتّفاق علىٰ حسن الأُولىٰ، بل كثير منها أخفّ، واصلٌ عوضه دنياً، ومتّصل بنعيم البرزخ، ثمّ بما بعده، والموت نعمة وكرامة للمؤمن، ما كراهة ذلك إلّا ككراهة المريض للدواء، فالطبيب العالم بتوقّف برئه عليه يقهره علىٰ شربه، ولا قبح فيه، بل تركه القبيح، فكذا هنا، بل هنا أولىٰ، لانتفاء الجبر وغيره.

ولا ينافي القدرة علىٰ الشيء عدم الوقوع، إذا [نافته][3] الحكمة والعدل، كفعل القبيح والخير، مع أنّ الدنيا عكس الآخرة، فلابدّ وأن يتعاكسا فعلاً وصفة، وإن كانت الآخرة هي الدنيا، بعد تصفيتها من عالم البرزخ سبعين درجة، وعالمه عالم الدنيا بعد التصفية سبعين أيضاً.

وأيضاً، الجزاء الموقوف علىٰ العمل [تفضّلي][4] أيضاً، إذ جميع عطائه ونعمه [تفضّل][5]، وإن كان بعضه ابتدائياً، وبعضه جزاء عمل، في ظاهر بعض الآي والنصّ، واقتضته حكمة

---

(١) في الأصل: «مشيئة».

(٢) في الأصل: «المكلف».

(٣) في الأصل: «نافية».

(٤) في الأصل: «تفصيلي».

(٥) في الأصل: «بفضل».

الوجود. وكثير من التكاليف ـ أو أكثرها ـ لا مشقّة فيها حاضرة، بل نعمة حاضرة.

ومجرّد القدرة غير كافية في وقوع الشيء، وإلّا بطلت جميع الأسباب والتكاليف ومراتب الوجود، و[انحصرت][1] المراتب في مرتبة واحدة.

فوجب التعدّد، وأن يعمل الله بالأشياء ذاتاً وعرضاً، وظهر مقتضىٰ الأسباب والمسبّبات، وظهر الجزاء الثانوي الذي هو التفصيلي الأولي الوجودي، والكلّ تفضّل، واندفعت شقوق في الشبهة، كما هو ظاهر للفطن من وجوه، فتدبّر.

{ **الشبهة الرابعة:** } العبد مجبور غير عالم بتفاصيل فعله[2].

أقول: وسبق الجواب مفصّلاً في شبه الجبرية وغيرها.

{ **الشبهة الخامسة:** } الغرض من التكليف تطهير القلب والارتقاء من حضيض الجهل لأوج الكمال، فلو قُدّر أنّ إنساناً داوم بقلبه علىٰ ذكر الله، بحيث لو اشتغل بهذه التكاليف عاقته، لسقط التكليف حينئذٍ[3].

قلنا: هذه من شبه الواصلية المسقطين |للتكليف| عمّن وصل لدرجة اليقين بزعمهم، وبطلانها بديهي.

ولنذكر هنا بعد تقديم ذلك: أن اليقين لا ينافي جريان التكليف بعد، فإنّه حافظ له، وحصل له بسببه، فـ ﴿حتّىٰ﴾ في الآية[4] غير دالة علىٰ الانقطاع، مع أنّ اليقين من أسماء الموت[5].

أو نقول: حذراً من سوء العاقبة بعد اليقين أيضاً، فالغاية داخلة من دليل خارج، وهو غير ضائر.

أو بمعنىٰ: إلىٰ أن يأتيك اليقين وتصل لرتبته، ولا تصل لرتبته إلّا |عند| عدم العلاقة البدنية الظاهرة، وإلّا لم تحصل إلّا بالموت، ولك إبقاء ﴿حتّىٰ﴾ علىٰ ظاهرها.

وكيف يُسقط اليقينُ العملَ، وهو نور فعله شعاع؟ فلابدّ من ظهور شيء في البدن وهو

---

(١) في الأصل: «محضره».
(٢) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢، ص ٧٩.
(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج ٢، ص ٧٩.
(٤) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَاعبُد رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأتِيَكَ اليَقِينُ﴾، «الحجر» الآية: ٩٩.
(٥) انظر: «التبيان في تفسير القران» ج ٦، ص ٣٥٦؛ «التفسير الكبير» ج ١٩، ص ١٧١.

العمل، وإلّا فلا يقين، واليقين يزيد العمل، و[زيادته][١] القيام، قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ﴾، إلىٰ ﴿الحَقِّ﴾[٢].

هذا وللبدن وقواه حكم ونصيب، فمدّة وجوده الدنيوي لا ينقطع تكليفه ونصيبه.

وقد عرفت كثرة منافع التكليف، من جهة استقامة النوع وغيره، فاليقين لا ينافيه، مع أنّ العقل كثيراً ما يشتبه عليه الداعيان، فلا يصحّ له الترك حينئذٍ.

والقول بـ «أنّ الأعمال الظاهرة حجاب» ظاهر البطلان، بل الروح بلا جسم لا حراك لها ولا ظهور، مع أنّ اليقين درجات، فلا يصل لدرجة إلّا وفوقها اُخرىٰ، والعمل موصل، بل هو الموصل، وهو درجات أيضاً.

فالأخذ بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿وَاعبُد رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأتِيَكَ اليَقِينُ﴾[٣]، كما زعمته الواصلية من العامة، غير دالّ علىٰ سقوط التكليف، فمَن علم عمل، بل لا علم إلّا بعمل، ومَن عمل ورث ما لم يعلم، وهكذا. وكيف تستغني القوة العلمية عن القوة العملية وقتاً ما، وبينهما كمال التلازم؟ بل كلّ علميّ عمليّ وبالعكس.

فظهر أنّ كمال المعرفة توجب زيادة العمل، كما ظهر حسن التكليف وقبح تركه، بل استحالته، وبطلان ما شبّهت به المشبّهة، وأن جميع هذه الشبهة توجب اعتقاد عدم التكليف أو قبحه، وهذا تكليف أيضاً، فكيف يقبح؟ بل يلزمهم التناقض.

أمّا التشبيه علىٰ قبح التكليف بإيجابه للكافر [العذابَ][٤] الدائم، فهو إضرار ظاهر، وسيأتي ردّه في جزء المعاد، إن شاء الله تعالىٰ، وسبق في دفع الشبهة الأولىٰ.

ولنذكر هنا أنّ التكليف للتعريض للثواب، واختيار القبيح جاء من قِبَلهم، لتخلية كلّ واختياره، والخلود بعدُ وسائر أنواع العذاب بنيّته وعمله، لنصِّ: ﴿إِنَّمَا تُجزَونَ مَا كُنتُم تَعمَلُونَ﴾[٥] ﴿بَل طَبَعَ اللهُ عَلَيهَا بِكُفرِهِم﴾[٦] ﴿بَل لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفرِهِم﴾ الآية[٧] ﴿فَمَن يَعمَل مِثقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ﴾ الآية[٨]. وقال ﷺ: (إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم)[٩] ومثله كثير.

---

(١) في الأصل: «زيادة».
(٢) «المائدة» الآية: ٨٣.
(٣) «الحجر» الآية: ٩٩.
(٤) في الأصل: «للعذاب».
(٥) «الطور» الآية: ١٦.
(٦) «النساء» الآية: ١٥٥.
(٧) «البقرة» الآية: ٨٨.
(٨) «الزلزلة» الآية: ٧.
(٩) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ٩٠، صححناه علىٰ المصدر.

ولأنّه لمّا كان الحكم عليه بالكفر بكفره، وحين كفره ـ ومنه طينته في كلّ مقام، فإنّها صورة العمل، لا مادّته، إذ بها السعادة والشقاوة، لا بنفس المادة القابلة، وهي مقام الإمكان، وبه صحّ التكليف وظهر بأحدهما، بالصورة، والأمّ محل التصوير والصورة ـ [و]لم يكن في التعذيب [أو الخلود قبحٌ][1]، وكلام بعض أهل النظر هنا غلط، وانتفىٰ قبح إيجاد الكافر وتكليفه وتعذيبه.

ومقتضىٰ العدل معاملة الكافر بكفره، والمؤمن بإيمانه، والثواب والعقاب لازمهما، ولو عكَس أو [أثاب][2] الكلّ أو عاقبه، اختلّ الوجود وجاء الجور وغير ذلك. ولبسط المسألة محلّ آخر.

فثبت حسن التكليف، وأُزيل التزييف الناشئ من عدم الإنصاف وارتكاب الاعتساف.

ولنحاكم كلّ معاند إلىٰ وجدانه، ونقول: لو وقع الترك والإهمال مطلقاً، ما كان يصير حال العالَم؟ فإن قال: حسن منتظم، لأنّه ضدّ هذا المتّصف بالتكليف، كذّبه الوجدان، ولابدّ له من القول بالقبيح، فتعيّن حسن التكليف ـ حينئذٍ ـ بأنّها علىٰ الضدّية، وعلىٰ قدر قبح الضدّ وخسّته يظهر شرف الآخر وعلّوه. ومَن راجع تفاصيل التكاليف في الذوات وغيرها، ظهر له صدق ذلك وسلّم، إن لم يكن معانداً.

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن ابن الطيار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إنّ الله احتجّ علىٰ الناس بما آتاهم وعرّفهم﴾.

أقول: هذا المضمون متواتر في أحاديث الكافي[3] والبصائر، وغيرها من كتب الحديث[4]، وموافق للقرآن وصحيح البرهان. ولو احتجّ عليهم بغير ما عرّفهم ودلّهم عليه، بطلت الحجّة، وكان طلباً للمجهول المطلق، ونافىٰ الغرض من التكليف، وأبطل حكمته وعدله، وجاء التكليف بالمحال، فلا حجّة تقوم علىٰ الناس إلّا بعد ذلك. قال الله تعالىٰ:

---

(١) في الأصل: «قبح أو الخلود».

(٢) في الأصل: «أثيب».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٦٤، ح ٤.

(٤) «التوحيد» ص ٤١٠، ح ٢.

﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ الآية[1]، و﴿كَذٰلِكَ أَتَتكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا﴾ الآية[2]، ﴿أَلَم يَأْتِكُم نَذِيرٌ﴾ الآية[3] ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إِذ هَدَاهُم﴾ الآية[4]، وكيف يطلب منهم العمل بما لم يعرّفهم، مع غَنائه ورحمته؟!

شروط التكليف

ويظهر من هذا الحديث وما سيأتي شروطُ التكليف، وهو المكلَّف والمكلِّف والواسطة والتبليغ، والمكلَّف به، لتضمّن المعرفة وعلّو الحجّة جميع ذلك، فمتىٰ اختلّ شيء منها بطل التكليف، وكان تكليفاً بالمحال.

وهذا لا يوجب القول بمعذورية الجاهل مطلقاً، بل يدلّ علىٰ العكس، لوصول البيان والتعريف للكلّ ولو آجلاً، إلّا أن [يُفرض][5] عدم وصول البيان والتعريف في بعض، فيدخل في المبحوث عنه هنا. وعموم دعوة الشريعة عامّ، ولا عمل إلّا بعلم خاصّ.

ويدخل في شروط التكليف السابقة كونه مقدوراً له، وإلّا لم يكن ممّا أُوتي، ولا عبرة بقدرة غيره، فإذن استحالة التكليف بالممتنع الذاتي بطريق أولىٰ.

ومنها: فعل ما يتوقّف عليه من الألطاف المقرّبة، غير البالغة الإلجاء؛ لسقوط التكليف حينئذٍ، سواء كانت خارجة أم داخلة بالبيان والتعريف، وتعمّ الألطاف حسب عموم التكليف. وفرقُ بعض علمائنا هنا ساقط، كما سبق ويأتي.

ومنها: إمكان تحصيل المكلّف ما يتوقّف عليه ذلك الفعل من آلة وشرط وغير ذلك؛ إذ لو تعذّر شيء منها لزم إمّا تكليف ما لا يطاق، أو سقوط التكليف، وهو خلاف الفرض، وهذا داخل أيضاً فيما خرج عن وسعه، وفيما لم يُؤْتَ، ولهذا كان القول بأنّ وجوب الشيء يقتضي وجوب ما يتوقّف عليه ـ شرطاً كان أو سبباً ـ متعيّناً، وهو المذهب المنصور.

وفرقُ صاحب المعالم[6] بين الشرط والسبب لا وجه له، وما توهّم منه غلط، وليس هنا موضع البسط.

---

(١) «النساء» الآية: ١٦٥.
(٢) «طه» الآية: ١٢٦.
(٣) «الملك» الآية: ٨.
(٤) «التوبة» الآية: ١١٥.
(٥) في الأصل: «يفرط».
(٦) «معالم الأصول» ص٨٧.

والمناسب أن نقول: لا خلاف عند الإمامية وغيرهم ـ وإن كان في غيرهم قولاً باللسان ـ أنّه لم يثبت ويقع التكليف بفعل واجب، ومقدّمة من مقدّماته غير واجبة، فبقي البحث مع المفصِّل أو غيره، في إمكان ذلك وتجويزه، فلو جاز ذلك [الإمكان أمكن][1] أن يكلّف بفعل، مع عدم إمكان ما يتوقّف عليه، كلّاً أو بعضاً. وإجماعات العدلية ونصوصهم والبراهين العقلية تحيله، [إلّا] أن يقال بنفي الحسن والقبح العقلي وغير ذلك، وهو خلاف المذهب. وسبيل المسألتين واحد.

وبالجملة: فالقول [بوجوب][2] المقدّمة ممّا لا شكّ فيه، ولا شبهة تعتريه، وقواعد المذهب موافقة علىٰ إثباتها، وعسىٰ أن نصنع في ذلك رسالة، والله الموفّق.

نعم، علىٰ مقتضىٰ مذهب الأشاعرة؛ حيث نفوا الحسن والقبح العقلي[3]، وجوّزوا التكليف بما لا يطاق[4]، وغير ذلك من أقاويلهم المتداعية الأركان، يصحّ لهم القول بعدم الوجوب، بل ونفي شروط التكليف، وعندهم الوجوب إنما هو بالشرع، من غير نظر.

وقد أوضحنا بطلان ذلك في غير موضع، وسبق لك في مسألة الجبر ردّ شبهتهم بصحّة التكليف بما لا يطاق، من تكليف أبي لهب بالايمان، بعد علمه بعدمه منه، ولا ينقلب علمه، فهو تكليف بغير مقدور، أو إنّه مكلّف بالتصديق لجميع ما جاء به محمد ﷺ، ومنه أنّه لا يؤمن، فقد كُلّف بأن يؤمن وأن لا يؤمن، وهو تناقض، فجاء التكليف بالمحال[5].

وهذه الشبهة توجب لهم القول بوقوع القبيح منه، والتكليف بما لا يطاق، وظاهر لسانهم يأباه، ولا مناص من القول بالوقوع إذا جُوّز عليه بوجهٍ، إذ كلّ ما جاز بالنسبة له وجب؛ بمقتضىٰ العدل والحكمة، وكلّ ما وجب وُجِد، فلو جاز لوجد، وسبق لك دليل آخر أيضاً.

فمن هنا يظهر عدم تجويز كون مقدّمة الواجب غير واجبة، إلّا أن يقال بالثبوت، ولا قائل به كما عرفت، ﴿وَعَلَى اللهِ قَصدُ السَّبِيلِ وَمِنهَا جَائِرٌ﴾[6].

---

(١) في الأصل: «المكان إمكان».

(٢) في الأصل: «يوجب».

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص٢٨٢.

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص٢٩٦.

(٥) انظر: باب الجبر والقدر، تحت عنوان: تتميم استطرادي.

(٦) «النحل» الآية: ٩.

☐ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن محمّد بن حكيم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : المعرفة من صنع مَن هي؟ قال: من صنع الله، ليس للعباد فيها صنع ﴾.

أقول: وسيأتيك في الحديث الخامس من هذا الباب: قال عبد الأعلىٰ: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أصلحك الله، هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: (لا). قلت: فهل كُلِّفوا المعرفة؟ قال: (لا، علىٰ الله البيان، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا﴾[1]، و﴿ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾[2]).

قال: وسألته عن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إِذ هَدَاهُم حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَا يَتَّقُونَ ﴾[3]؟ قال: (حتّىٰ يعرّفهم ما يرضيه وما يسخطه)[4].

ومضمون هذا ـ وهو كون المعرفة من صنع الله ليس للعباد فيه صنع ـ مرويّ في المحاسن[5] والبصائر والتوحيد[6] وغيرها، وهو ممّا لا شكّ فيه، ولا مرية تعتريه عقلاً، إذ المراد بالمعرفة: التعريف والبيان، ويتبعه الإنذار والإعذار، والترغيب والترهيب، وعموم الاستطاعة والإمكان والبعثة، ونحو ذلك.

وفي المجلّد الثاني وغيره ما معناه: لا يجب علىٰ الناس أن يعملوا إلّا بعد أن يعلموا[7]، فسبق البيان والتعليم والتعريف. ورواية عبد الأعلىٰ مصرّحة بأنّ معنىٰ المعرفة التي هي من صنعه ذلك، وهذه ممّا لا استطاعة للناس علىٰ تحصيله، وإلّا لما احتيج للنبيّ صلى الله عليه وآله، ولفسد الكون، ولغير ذلك.

بل هو صفة الوجود المطلق ولازمه، فكما ملزومه من الله فكذا اللازم، ولذا عمّ ووقع [لنا][8] بالتكليف الإيجادي الثانوي، لا بالإيجاد التكليفي الأُولي، فافهم.

وأيضاً من الناظر بنظره وفكره تحصيل الاستعداد، والنظر بنور الله، فيحصل له الفيض

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٨٦.
(٢) «الطلاق» الآية: ٧.
(٣) «التوبة» الآية: ١١٥.
(٤) «الكافي» ج١، ص١٦٣، ح٥، بتفاوت يسير.
(٥) «المحاسن» ج١، ص٣١٥ – ٣١٦، ح٦٢٤ – ٦٢٧.
(٦) «التوحيد» ص٤١٠، ح١.
(٧) «الكافي» ج١، ص٥٠، ح١٢.
(٨) في الأصل: «الانا».

بواسطةٍ من أعلىٰ ـ تحصل النتيجة ـ ملك وغيره، والمرجع محمّد ﷺ وآله، فتدبّر.

فعلىٰ الله التعريف ثمّ التكليف، وعلينا ـ بعد التعريف ـ العمل والقبول.

وعنهم عليهم السلام كيف أجابوا وهم ذرّ؟ قال: (جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه)[١]، إذ لا تكليف إلّا بعد البيان، وللناس علىٰ الله أن يبيّن لهم فإذا بيّن لهم فعليهم أن يقبلوا، لكن لا يجبر.

وسياق الأحاديث وتفسير الآيات الآتية وغيرها يدلّ علىٰ أنّ المراد بالمعرفة: التعريف والبيان، وقد وقع، وكيف لا يقع ضرورة، وقد علم الله بحاجتهم قبل وجودهم، فأوجدهم لذلك؟ فلابدّ وأن يبيّن لهم ما يصحّح وجودهم ويحصل به بقاؤهم، فجعلهم في أوّل الفطرة ذوي اختيار وسمع وبصر وعقل وتمييز وآلة جامعة وعقل مطبوع.

وبالجملة: خلقه في كلّ مقام علىٰ الخلقة الجامعة، التي يمكن أن ينال بها المعرفة، ويتّصل بالكمال الممكن في شأن نفسه، وهذا ما لا تبديل فيه.

فـفي كـلّ شـيء له آية   تـدلّ عـلىٰ أنّـه واحـد[٢]

وفي الخطب: (فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، علىٰ إقرار قلب ذي الجحود)[٣].

فظهر معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فِطرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لَا تَبدِيلَ لِخَلقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾[٤].

وقال ﷺ: (كلّ مولود يولد علىٰ الفطرة، حتّىٰ يكون أبواه هما اللذان يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه)[٥].

ولم يكن منافاة بين هذه وبين ما دلّ علىٰ وجوب طلب العلم والتفكّر والتدبّر، وأنّ العقل من حجج الله علىٰ خلقه، وعلىٰ النظر، قوله تعالىٰ: ﴿فَاعلَم أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللهُ﴾[٦] ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ﴾ الآية[٧]، ﴿قُل هَاتُوا بُرهَانَكُم﴾[٨] وغير ذلك.

نعم، لم يكلّف إلّا بعد البيان لِما يطلب منه، وحصول الاستطاعة والآلة الصالحة وباقي الشروط، وهذا لا مرية فيه لعاقل، بل هذه الروايات تدلّ علىٰ وجوب الطلب والنظر، وغير

---

(١) «الكافي» ج ٢، ص ١٢، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «ديوان أبي العتاهية» ص ١٢٢، بتفاوت يسير. (٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ٤٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الروم» الآية: ٣٠.

(٥) «غوالي اللآلئ» ج ١، ص ٣٥، ح ١٨، بتفاوت يسير.

(٦) «محمد» الآية: ١٩.

(٧) «يونس» الآية: ١٠١.

(٨) «النمل» الآية: ٦٤.

ذلك؛ لقوله: (إنّ الله احتجّ) ولِما سيأتي: (ولله علىٰ الخلق إذا عرّفهم أن يقبلوا)[1] وغيرها، وقد وقع.

كشف وإنارة

حاصل كلام الشارح هنا ـ بعد أن حكم بورود هذا الحديث في غير موضع ـ أنّه وما ماثله يدلّ علىٰ أنّ معرفته تعالىٰ توقيفية، ولم تُكَلَّف معرفتها بنظر واستدلال، بل عليه التعريف والبيان أولاً في عالم الأرواح بالإلهام، وثانياً في عالم الأجسام، بإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وعلينا قبول ما عرّفنا.

وأبطل به القول بأنّ معرفته تعالىٰ واجبة عقلاً بالنظر، ثمّ حكاه عن محمد أمين في فوائده المدنيّة[2]، فنقل عنه تواتر الأخبار بأنّ معرفته تعالىٰ بعنوان أنّه الخالق للعالم، وله رضاً وسخط، وأنّه لابدّ من معلّم للقلوب، بإلهام فطري إلهي.

وبالجملة: لم يتعلّق تكليف إلّا بعد بلوغ الخطاب، ومعرفة الله حصلت قبل بلوغه بطريق إلهام بمراتب[3].

[ثم][4] حكىٰ الشارح عنه أيضاً ـ في حواشيه علىٰ فوائده ـ: «تواتر الأخبار بأنّ معرفة الله ورسوله ﷺ والأئمّة عليهم السلام ليست من أفعالنا الاختيارية، بل علىٰ الله إيقاعها في القلوب بأسبابها، وعلىٰ الخلق الإقرار بها والعزم علىٰ العمل بمقتضاها.

ثمّ قال في موضع آخر منها: قد تواترت الأخبار أيضاً بوجوب طلب العلم، كما تواترت بأنّ المعرفة موهبية غير كسبية.

الذي استفدته من كلامهم عليهم السلام في الجمع بينهما: أنّ المراد بالمعرفة ما يتوقّف عليه حجّية الأدلة السمعية، من معرفة صانع العالم، وأنّ له رضاً وسخطاً، ومعرفة النبي ﷺ. والمراد بالعلم: الأدلّة السمعية، كما قال ﷺ: (العلم إنّما آية محكمة، أو سنّة متّبعة، أو فريضة عادلة)[5]... إلىٰ آخره.

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٦٤، ح١، وسيأتي في هذا المجلد، باب حجج الله علىٰ خلقه، ح١.

(٢) «الفوائد المدنية» ص٢٠٢.

(٣) «شرح المازندراني» ج٥، ص٦١ - ٦٣، باختصار.

(٤) في الأصل: «في».

(٥) «الكافي» ج١، ص٣٢، ح١، وفيه: (إنّما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة، وما خلاهنّ فضل).

وفي قول الصادق عليه السلام: (إنّ من قولنا: إنّ الله احتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم، ثمّ أرسل إليهم الرسول وأنزل عليه الكتاب، وأمر فيه ونهى)[1] ـ وفي نظائره ـ إشارة إلىٰ ذلك، ألا ترىٰ أنّه عليه السلام قدّم أشياء علىٰ الأمر والنهي، فهي المعارف، وما يستفاد من الأمر والنهي كلّه هو العلم[2].

ويحتمل أيضاً أن يراد بها: معرفة الأحكام الشرعية، وعليه بعض أصحابنا»[3] انتهىٰ.

أقول: وقد استروح إلىٰ كلامهما جماعة من متأخّري المتأخّرين، وهو غلط، وجمع بما النصّ والبرهان يردّه، إذ لو كان كذلك فلِمَ يوجب النظر حتّىٰ في معرفته تعالىٰ، ويلوم علىٰ تركه ويذمّهم علىٰ أنّ لهم قلوباً لا يفقهون بها وغير ذلك؟ حتّىٰ إنّ المعصوم عليه السلام إذا اختلف عليه سائر فرق الدهرية وغيرها، يبقىٰ معهم في نهاية التشاجر، والردّ و[البذل][4] وإلقاء البراهين، حتّىٰ يُسلم أو يخرج معانداً، ظهر عليه الحقّ.

إلّا أن يقال: ليس من الله، بل الله يوجد المعرفة ـ حينئذٍ ـ أمر عادي، وليس لها يذهب، فيلتزمون مذهب الأشاعرة الجبرية النافين للأسباب أصلاً ورأساً.

ولَمَا كان لومٌ علىٰ الكفّار في كثير من الأوقات بترك التكاليف، لعدم إلقائه ذلك في قلوبهم، مثل الدهرية المنكرين للصانع.

والقول بأنّهم كلّهم ظهر لهم الحق ابتداءً ـ بإلقاء من الله تعالىٰ، ثم تركوه عناداً ـ باطل، يردّه رجوع بعض دون آخر.

وما ادّعىٰ تواتره من الأخبار ليس بواقع منها، ولا آحاد. نعم، هي متواترة علىٰ أنّ التعريف والبيان أوّلاً من الله تعالىٰ، وهو المراد بالمعرفة ببيان السبيلين والتمكين العقلي وغيره. وعليك بعد النظر [و]العمل بما أعطاك من الأصول والأسباب عليهم السلام.

فإن أرادوا بالملقىٰ وما منه ذلك، فحقّ ووقع، وهو الذي بيّنه الإمام وعرّف به المراد بالمعرفة، لكنّه لا ينافي الأحاديث الأُخر، بل يؤيدها كما عرفت، وهذه متقدّمة، إذ لا تكليف إلّا بعد البيان والتعريف.

وإن أرادوا غيره بما بيّن، فالنصّ والاعتبار وتقديم الصادق أشياء قبلُ لا تدلّ علىٰ

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٦٤، ح ٤، بتفاوت يسير. (٢) «الفوائد المدنية» ص ٢٢٧.

(٣) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٦٣ – ٦٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) في الأصل: «البدل».

دعواهم. نعم، تدلّ علىٰ أنّ وجوب المعرفة عقلي لا سمعي، وأنّ التبيين سابق، وهذا ممّا لا شكّ فيه لعاقل.

ثمّ وحمله العلم علىٰ الفروع يردّه أن هذا ليس بواجب عيناً، وما سبق من الأحاديث[1] المبيّنة لما لا يُجتزئ من أحدٍ بدونه أو لا يسع الكيفية، أي بالدليل، وكذا الباب الذي بعده؛ لأنّ المعرفة إذا كانت منه فلِمَ يوجبها علىٰ المكلّف، ويقول: (مَن عبد الاسم خاصةً)[2]... إلىٰ آخره؟

نعم، أسباب المعرفة وأصولها واجب عليه أوّلاً، لتوقّف التكليف عليه، قال الله تعالىٰ: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ الآية[3]، ﴿لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[4]، أي بيّنا الطريق. وأين هذا ممّا قالوه؟

أو نقول: هو بيّن السبيل؛ قال تعالىٰ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[5] ﴿لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾[6]، فمن عمل بمقتضاه أُفيضت عليه المعرفة منه تعالىٰ بوسطٍ، ولا ينافي الوسط كونها منه تعالىٰ؛ لأنّه من لطفه ومن تمام قابلية المعلول.

وفي السجادية للسجّاد عليه السلام: (وتسبّبت بلطفك الأسباب)[7]، وقال النبي صلى الله عليه وآله: (العلم نور يقذفه الله في قلب من يحب)[8] وهو المقابل، [والشرط][9] المقابلة، وحصول الاستعداد ـ قلّة أو كثرة ـ ليس بدائرٍ مدار كثرة التعلّم. وهذا لا ينافي السبب والواسطة، بل إنكارها ميلٌ ظاهر، وبها يتمّ الاكتساب واللزوم، قال تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا﴾... الآية[10].

ولا شكّ أنّ أصول الكمالات وفروعها منه تعالىٰ وإليه، وكون المعرفة منه لا تستلزم القول بأنّه لا دخل للاكتساب ولا للنظر، والله يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا﴾ ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[11]. فهذا الاهتداء المترتّب علىٰ المجاهدة دون الاهتداء المتوقّفة عليه، فتدبّر واستبق الخيرات.

---

(١) «الكافي» ج١، ص٨٦، ح٢.
(٢) «الكافي» ج١، ص٨٧، ح١، ٢.
(٣) «الإنسان» الآية: ٢.
(٤) «السجدة» الآية: ١٣.
(٥) «البلد» الآية: ١٠.
(٦) «فصلت» الآية: ١٧.
(٧) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٥٩، دعاؤه إذا عرضت له مهمة.
(٨) «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص٥١٣، بتفاوت.
(٩) في الأصل: «والشر ضد».
(١٠) «العنكبوت» الآية: ٦٩.
(١١) «محمد» الآية: ١٧.

نعم، الآيات أو البراهين الدالّة عليه كثيرة في الآفاق والأنفس وسائر الموجودات.

وأيضاً في خطبهم وكلماتهم، كما في التوحيد[١] والنهج، وسبق لك أنّهم قالوا: (بتشعيره المشاعر عُرف أنّ لا مشعر له، وبمضادّته بين الأمور عُرف أنّ لا ضدّ له، وبمقارنته بين الأشياء عُرف أنّ لا قرين له)[٢].

ومنها: (بها تجلّىٰ صانعها للعقول، وبها امتنع عن نظر العيون)[٣].

ومنها: (تجلّىٰ لها بها، وبها احتجب منها، وإليها حاكمها)[٤].

ومنها: (لم يُطلعِ العقولَ علىٰ تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، علىٰ إقرار قلب ذي الجحود)[٥].

ومنها: (الدالّ علىٰ وجوده بخلقه، وبمحَدث خلقه علىٰ أزليّته، وباشتباههم علىٰ أنّ لا شَبَه له)[٦] ومثل هذه كثير.

فلو كانت [معرفته][٧] ليس للناس فيها اكتساب واختيار، بل منه، فلِمَ يجعل هذه أدلّة عليه وعلىٰ صفاته؟

ومعلوم أنّ الدليل يلزمه المدلول، ومعرفته والانتقال إليه يتوقّف علىٰ معرفة الدليل، ولا يضرّ وضوح الدليل وكثرته، فمن لطفه ربط الأشياء بعضها ببعض، وجعل كلّ شيء دليلاً، وعرّف وبيّن، فمن عمل بمقتضىٰ الدليل نجا وحصّل الزلفىٰ، ومَن ترك ضلّ وغوىٰ.

فأين ما قاله الفاضلان السابقان؟ فبإلهامه العقل والتمييز فينا، الذي يتوقّف عليه كمال الوجود الذاتي، عرف أنّ بتشعيره المشاعر لا مشعر له، وهكذا فيما جعله دليلاً لنا، وهم قالوا: لا دليل ولا مدلول، ولا نظر ولا اكتساب.

وبالجملة: فردّه ظاهر عقلاً ونقلاً، بل مَن تأمّله وجده صريحاً في الأمر بالمعرفة.

---

(١) انظر: «التوحيد» ص ٣١ – ٨٢، باب التوحيد ونفي التشبيه.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، وفيها: «امتنع» بدل: «احتجب».

(٥) «نهج البلاغة» الخطبة: ٤٩، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٦) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٥٢، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٧) في الأصل: «معرفة».

فروىٰ الكليني في باب أنّ الايمان مبثوث في الجوارح، في حديث طويل، عن الصادق عليه السلام، فيما فرض علىٰ الجوارح، قال: (فأما ما فرض علىٰ القلب من الإيمان، فالإقرار والمعرفة والعقد والرضا، والتسليم بأنّ لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً، لم يتّخذ صاحبةً ولا ولداً، وأنّ محمداً عبده ورسوله صلوات الله عليه وآله، والإقرار بما جاء من عند الله من نبيّ أو كتاب. فذلك ما فرض الله علىٰ القلب من الإقرار والمعرفة، وهو عمله، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكرِهَ وَقَلبُهُ مُطمَئِنٌ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالكُفرِ صَدراً ﴾[1] وقال: ﴿ أَلَا بِذِكرِ اللهِ تَطمَئِنُّ القُلُوبُ ﴾[2] وقال: ﴿ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفوَاهِهِم وَلَم تُؤمِن قُلُوبُهُم ﴾[3] وقال: ﴿ وَإِن تُبدُوا مَا فِي أَنفُسِكُم أَو تُخفُوهُ يُحَاسِبكُم بِهِ اللهُ فَيَغفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ﴾[4]، فذلك ما فرض الله عزّ وجلّ علىٰ القلب من الإقرار والمعرفة، وهو عمله)... الحديث[5].

أقول: وستعرف معنىٰ الآية إن شاء الله تعالىٰ.

هذا، وتناقض قوله ظاهر، فإنّ قوله: «بإلهام فطري» وقوله في الحاشية: «بل علىٰ الله إيقاعها في القلوب بأسبابها» هو ما يريد ويعني، وقوله: «وعلىٰ الخلق الإقرار والعزم»... إلىٰ آخره، هو العمل بالأسباب. والملهَم الذي لا تبديل فيه، فجاء وجوب النظر والطلب وتحصيل التصديق، فإنّ ما استشكله وشنّع به، وكذا قوله قبل، وهو الذي يعنيه الشارح قبل، بأنّ علىٰ الله التعريف في عالم الأرواح، وهو عالم الذرّ، فقد سمعت: (جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه)[6] ثمّ كُلّفوا ووقع الإباء، وورد في تفسير[7]: ﴿ فَمَا كَانُوا لِيُؤمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِن قَبلُ ﴾[8]، لكن كان بالقوة، فظهر فعلاً هنا بالتكليف.

فحكم مقامات الوجود وتطوّرات النشئات واحد من وجهٍ، ولا غنىً عن النبوّة والرسالة في مقام أصلاً، بل هم الرؤساء علىٰ الكلّ في الكلّ، وإن كان ظاهر بعض العبائر أنّ التعريف بالرسل وبعثتهم لأجل البيان إنّما هو في عالم الأجسام؛ بدليل ذكر الإلهام أوّلاً،

---

(١) «النحل» الآية: ١٠٦.

(٢) «الرعد» الآية: ٢٨.

(٣) «المائدة» الآية: ٤١.

(٤) «البقرة» الآية: ٢٨٤.

(٥) «الكافي» ج٢، ص٣٤ – ٣٥، ح١، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الكافي» ج٢، ص١٢، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٧) «تفسير علي بن إبراهيم القمي» ج١، ص٢٦٤، وفيه: (لا يؤمنون في الدنيا بما كذّبوا في الذر الأوّل).

(٨) «الأعراف» الآية: ١٠١.

ثم إرسالهم في عالم الأجسام ثانياً.

وهذا ممّا يردّه المذهب نصّاً واعتباراً، كيف وورد عنهم عليهم السلام : (لولانا ما كانت سماء ولا أرض)[1] وغيره كثير.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن أبي عبدالله عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إِذ هَدَاهُم حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَا يَتَّقُونَ﴾[2] قال: حتّىٰ يعرّفهم ما يرضيه وما يسخطه، وقال: ﴿فَأَلهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقوَاهَا﴾[3] قال: بيّن لها ما تأتي وما تترك، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّا هَدَينَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[4] قال: عرّفناه، إمّا آخذ وإمّا تارك. وعن قوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَينَاهُم فَاستَحَبُّوا العَمَىٰ عَلَىٰ الهُدَىٰ﴾[5] قال: عرّفناهم فاستحبّوا العمى على الهدىٰ، وهم يعرفون. وفي رواية: بيّنّا لهم﴾.

{ أقول: } بيّن عليه السلام أنّ التبيين هو التعريف، وكذا الإلهام تبيين السبيلين، وكذا الهداية، ومعلوم أنّ إضلاله قوم ـ أي حكمه عليه بالهلاك أو إهلاكهم ـ لا يكون إلّا بعد البيان، فمَن تركه كفر وضلّ، ومن عمل به سلم وهُدي. وهذا يدلّ علىٰ أنّ المراد بالمعرفة: التعريف والبيان.

ومعلوم أنّه لا تكليف إلّا بعد البيان، وليس لنا آلة نعرف بها البيان والسبيل، حتّىٰ نعمل بمقتضاه ونسلكه، فلا نحصّله فلا نكلّف به، وعلينا العمل بمقتضاه، وهو الذي في وسعنا وما نقدره، ومع المخالفة نستحق العذاب.

ومعلوم أنّ معاملة المطيع بالطاعة والعاصي بالمعصية هو العدل، وخلافه الجور، وكذا التعذيب بغير البيان أو التكليف بخلاف الوسع، وجميع ذلك مقتضىٰ الأشياء وما سألوه.

---

(١) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «كمال الدين وتمام النعمة» ج١، ص٢٥٤، ح٤، عن النبي صلى الله عليه وآله: (يا علي، لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حوّا، ولا الجنة والنار، ولا السماء ولا الأرض...).

(٢) «التوبة» الآية: ١١٥.
(٣) «الشمس» الآية: ٨.
(٤) «الإنسان» الآية: ٣.
(٥) «فصّلت» الآية: ١٧.

وأمّا أنّ الإنسان [قد][1] يختار الشقاء مع اختياره وعلمه به، فوجدانيٌّ في العصاة وغيرهم، وقال تعالىٰ: ﴿يَعرِفُونَ نِعمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[2]، ونحوها كثير في الكفر العنادي، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَينَاهُم فَاستَحَبُّوا العَمَىٰ عَلَىٰ الهُدَىٰ﴾ الآية، بعدما تبيّن لهم ما فيه هداهم ونجواهم، وهو اللطف العامّ للكلّ، الذي لم يبلغ الإلجاء، والله لم يُطَع بإكراه، ولم يُعْصَ بغلبةٍ، وإلّا فلا طاعة ولا معصية.

وهذا البيان والتعريف هو المعونة العامة الواجبة في الحكمة، والعامة لكلّ مكلّف، ولم تختصّ ببعض دون آخر، ولم يمنعهم ما يتوقّف عليه ما كلّف به الكلّ، لكن المعونة الثانية الحاصلة بالعمل بمقتضىٰ ذلك ـ وهو المدد للمطيع بطاعته ـ لا يتحقّق إلّا بالميل إلىٰ الطاعة والعمل بها، فاختصّ به المطيع لذلك، لا لغير مرجّح، فاجتمع العون الأُولي والثاني.

والعاصي لمّا لم [يُمِدّ][3] له ويعمل بمقتضاه ـ خلاف ما أراد الله ـ تركهم، وهو الخذلان كما عرفت، ولم تمنعهم القدرة والمشيئة ـ كما عرفت ـ [و]وسعهم الكون الثانوي [لأوتارهم] كما قال تعالىٰ: ﴿قُل مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمدُد لَهُ الرَّحمَٰنُ مَدًّا﴾[4] ﴿إن هِيَ إلَّا فِتنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهدِي مَن تَشَاءُ﴾[5] ﴿وَنَذَرُهُم فِي طُغيَانِهِم يَعمَهُونَ﴾[6].

ولا نقل: ما خلق من النور وعلّيين يميل إلىٰ الطاعة، وبالعكس فيما من سجّين؛ لأنّ هذه الطينة بحسب الصورة، والعمل داخل، والأولىٰ بحسب المادة.

وأيضاً التكليف واقع بحسب الاستطاعة العامة، وهو العامّ، بحسب أقلّ ما في أقلّ الدرجات، فلا اعتراض من الأضعف نوراً علىٰ الأقوىٰ، كمن فيه عُشر عُشر جزءٍ من النور مع من هو فوقه من المراتب، إذا كلّفوا بوسع صاحب عُشر العُشر لا اعتراض لواحد، والزائد لم يُمنع عن العمل بمقتضىٰ زيادته، وسقط الاعتراض.

{ تنبيه : } إسناد الضلال بمعنىٰ الاستنطاق لطبائعهم، وإظهار [مخفيهم][7] فلا يحكم عليهم إلّا بعد التبيين، ليحيىٰ مَن حَيَّ عن بيّنة، ويهلك مَن هلك كذلك.

ومعلوم أنّه لا يبيّن لهم ولا يستنطق طباعهم للإقرار بشيء إلّا بما لا يعرفونه ولا

---

(١) في الأصل: «فقد».

(٢) «النحل» الآية: ٨٣.

(٣) في الأصل: «يمل».

(٤) «مريم» الآية: ٧٥.

(٥) «الأعراف» الآية: ١٥٥.

(٦) «الأنعام» الآية: ١١٠.

(٧) في الأصل: «محنتهم».

يعلمونه، ولكن يجعل فيهم آلة الاستطاعة ويبيّن لهم السبيل ويعرّفهم، فإمّا قابل مكتسب، أو تارك كفور، وحينئذٍ يعرفونه بوجه، أو لأنّه وقع بفعله ليبيّنه له لذلك.

وقال تعالىٰ في الزبانية: ﴿وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً﴾ إلىٰ قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ﴾[1].

فاتّضح بهذا الوجهُ في نسبة الضلال له تعالىٰ، وسيأتي زيادة إن شاء الله.

فلا خفاء للمتأمّل في دلالتها علىٰ عكس ما فهمه الفاضلان، ومحمّد باقر في البحار[2]، كما حكي عنه في مثل هذه الأحاديث. وقد دلّت الأُولىٰ* علىٰ أنّ الله لا يهلك قوماً ـ فإنّ الضلال ورد بمعناه، كقوله تعالىٰ: ﴿أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾[3]، وكذا لا يحكم عليه بالضلال ولازمة، وهو العذاب ـ ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾ وبيّن لهم، إذ الهداية الدلالة، كما هو ظاهر هذه الروايات والآيات، ﴿حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم﴾ الذي يتّقونه من الأعمال والأقوال بالبعثة، وهي تدلّ علىٰ أنّ الله لا يعذّب إلّا بعد البعثة، وإن كان التبيين العقلي للدلالة علىٰ ذاته وصفاته ثابتاً عقلاً بدونها، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[4]، وذلك لعجز القوة العقلية عن تحصيل هذه الأعمال، عن تشابه الداعيين ووقوع التجاذب والتخالف.

وهنا كلام بقي، وهو: ورد الإضلال بمعنىٰ الإهلاك والإبطال، قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللهِ أَضَلَّ أَعمَالَهُم﴾[5] أي أهلكها وأبطلها. وبمعنىٰ التسمية: أكفروني، أي سمّوني كافراً.

قال الكميت:

وطائفةٌ قد أكفروني بحبّكم ... وطائفة قالوا مسيء ومذنب[6]

وقال طرفة:

ومازال شربي الراح حتّىٰ أضلّني ... صديقي وحتّىٰ ساءني بعض ذلكا[7]

---

(١) «المدّثر» الآية: ٣١. (٢) انظر: «بحار الأنوار» ج٥، ص١٦٢ – ٢١٠.

(*) يعني قوله تعالىٰ: ﴿وما كانَ اللهُ لِيُضِلَّ قوماً﴾.. «التوبة» الآية: ١١٥.

(٣) «السجدة» الآية: ١٠. (٤) «الإسراء» الآية: ١٥.

(٥) «محمد» الآية: ١.

(٦) انظر: « التبيان في تفسير القرآن» ج١، ص١١٦؛ «التفسير الكبير» ج٢، ص١٣٠.

(٧) انظر: «التفسير الكبير» ج٢، ص١٣٠.

وممّا ورد بمعنىٰ العذاب قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ الْمُجرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴾[١].

وتكون «أضلّ» بمعنىٰ: وجدهم ضالّين. ويقع «يُضلُّ» بمعنىٰ الاختبار والامتحان أيضاً، قال تعالىٰ: ﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهدِي بِهِ كَثِيراً ﴾ الآية[٢].

فإذا وردت آية فيها نسبة الضلال فلا [تُحمل] علىٰ: أوجد الضلال فيهم، إلّا علىٰ سبيل المجاز والجعل العرضي، وهو بمعنىٰ التخلية، أو من جهة جعل الآلة الصالحة لهما، لكن هذا الجعل لا يستلزم خلق المعصية ـ فإنّها بجهة عرضيّتها خير، لما عرفت ـ ولا الرضا بها ولا المحبة، فافهم.

قيل: إذا وقعت الهداية لهم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ فَهَدَينَاهُم فَاستَحَبُّوا العَمَىٰ عَلَىٰ الهُدَىٰ ﴾ الآية[٣]، حصل الهدىٰ، وهو تنوّر البصيرة، واستضاءة القلب، وهو كمال المعرفة والسعادة ونتيجة السعي، فكيف يتحقّق معه العمىٰ والضلال، وهو ضدّه؟

قلنا: الهداية الأُولىٰ الدلالة علىٰ الهدىٰ والبيان وتعريف السبيل، فإن عمل بمقتضاه حصلت الاستنارة وسعد سعيه، وإلّا فبالعكس، لا جمع لضدّين.

أو نقول: يعرفون الهدىٰ ودليله بحسب التصوّر، وإلّا لم يكونوا أهل عناد وينكرونه ويحبّون ضدّه، ولا تقوم الحجّة علىٰ مخلوق إلّا كذلك، في كلٍّ بحسبه، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاستَيقَنَتهَا أَنفُسُهُم ظُلماً وَعُلُوّاً ﴾[٤] أي استيقنتها تصوّراً لا اعتقاداً. فاندفع الإشكال عن الآي، فافهم.

ولا جمع بين ضدّين في تصوّر شيء والعمل بخلافه، ولا يلزم أيضاً تحصيل الحاصل، فالنسبة إلىٰ المهديّ، فافهم.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن [حمزة][٥] بن محمد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَهَدَينَاهُ النَّجدَينِ ﴾[٦] قال: نجدُ الخير والشر﴾.

---

(١) «القمر» الآية: ٤٧.

(٢) «البقرة» الآية: ٢٦.

(٣) «فصلت» الآية: ١٧.

(٤) «النمل» الآية: ١٤.

(٥) في الأصل: «حمران».

(٦) «البلد» الآية: ١٠.

{ أقول: } عند أهل اللغة أنّ النجد: الطريق الواقع في ارتفاع بجبلٍ ونحوه[١]، والمراد بهما: سبيل الخير والشرّ ودلائلهما، وإلىٰ هذا التفسير ذهبت عامة المفسّرين[٢].

وعن ابن عباس، وسعيد بن المسيب: «أنّهما الثديان»، لأنّهما كالطريقين لحياة الولد ورزقه، والله هدىٰ الطفل إليهما[٣].

والأوّل هو الأرجح والمصرّح، ويمكن شموله للثاني أيضاً.

وبديهة أنّ كون البيان منه والتعريف يوجب كون الهداية للطريقين منه تعالىٰ، بل هما الأصل لذلك.

وعنه أنّه قيل له: إنّ أناساً يقولون: إنّ النجدين: الثديان، قال: (هما الخير والشر)[٤].

وقد عرفت تفسير هداية الله للعباد بالبيان الوجودي، وبحسب ما يطلب من المكلّف: وهبةُ القوىٰ والأدلّة والبعثة والتعريف والمعرفة. والبيان يستلزم الدلالة علىٰ ما يوصل إلىٰ المطلوب إن عمل به، ولكن لا يستلزم جبراً ولزوماً لا يتخلف؛ وإلّا لزم الجبر، ولم تكن الهداية بمعنىٰ البيان. كيف والإنسان مختار؟

فإذن، هذا لا ينافي الاكتساب والنظر، بل يحقّقه ويحثّ عليه، لا كما قيل[٥]، كما سمعت.

لكن وقع في القرآن أن الهداية للإنسان وقعت عموماً مع سائر الموجودات، وخصوصاً مع بيانه:

فعموماً كقوله تعالىٰ: ﴿ لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[٦] ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[٧] وقال: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ ﴾ إلىٰ ﴿ بَصِيراً ﴾[٨] كسائر الحيوانات.

---

(١) انظر: «الصحاح» ج٢، ص٥٤٢، مادة «نجد».

(٢) انظر: «التبيان في تفسير القرآن» ج١٠، ص٣٥٢؛ «مجمع البيان» ج١٠، ص٦٢٩؛ «تفسير الكشاف» ج٤، ص٧٥٥؛ «التفسير الكبير» ج٣١، ص١٦٦.

(٣) انظر: «التفسير الكبير» ج٣١، ص١٦٧.

(٤) «مجمع البيان» ج١٠، ص٦٢٩، وفيه: «عن ابن عباس، روي أنه قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: إن أناساً يقولون في قوله: ﴿وهديناه النجدين﴾ إنّهما الثديان، فقال: (لا، هما الخير والشر)».

(٥) انظر: «شرح المازندراني» ج٥، ص٦٣ – ٦٥.

(٦) «السجدة» الآية: ١٣.

(٧) «طه» الآية: ٥٠.

(٨) «الإنسان» الآية: ٢.

ثمّ ذكر ما يخصّه، وقال: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ ﴾[١] ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمعَ وَالأَبصَارَ وَالأَفئِدَةَ ﴾[٢] والفلكيّات.

وتنوعت هدايته من طريق الحسّ بقواه، ومن طريق الغيب، فتارة بالتسخير، وتارة بالفكر، وتارة بإلهام، وتارة بالذكر، بخلاف سائر الموجودات المقيّدة بجزء مرتبة أو مرتبة، ولم تقع الهداية لها إلّا مبيِّنة، إذ غيرها لا يطلب منها، فالحجّة مثلاً [بالإمساك ونحو المركز] وسائر الحيوانات بما تصلح قواها الحيوانية وما ماثلها، كما يظهر من أفاعيلها.

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَأَوحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّحلِ ﴾[٣] ﴿ يَا أَيُّهَا النَّملُ ادخُلُوا مَسَاكِنَكُم ﴾[٤] ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرضِ إِلَّا أُمَمٌ ﴾ الآية[٥]، وكونهم أُمماً يستلزم هداهم والتبيين لما يصلهم، لأنّ الله أعطىٰ كلّ شيء خلقه الممكن في حقّه، ثمّ هداه إليه تعالىٰ، لما يصلحه بالبيان له، فيه وفي غيره، علىٰ اختلاف المراتب.

فإذن الهداية ممّا تقبل [الشدّة][٦] والضعف بحسب المحلّ، أو باعتبار العمل بمقتضىٰ الدليل، وبحسب معرفة أدلّتها والنظر فيها، غيباً وشهادةً، في النفس والآفاق، لكن أصل البيان والتعريف عامّ.

فمَن قَبِله ازداد هدًى واستكشافاً، فيزداد لطفاً وتوفيقاً؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ اهتَدَوا زَادَهُم هُدًى ﴾[٧] والزيادة بعد اهتدائهم وإقبالهم ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَت سُورَةٌ ﴾ إلىٰ ﴿فَزَادَتهُم إِيمَاناً ﴾[٨].

ومَن ترك ولم يعمل بها، وعدل عنها وأدبر، فقد منع نفسه وقصّر بها، وبَعُد عن مقتضىٰ الألطاف الخاصة بسائر الدرجات؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ فَزَادَتهُم رِجساً إِلَىٰ رِجسِهِم ﴾[٩] فالزيادة بعد كفرهم ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ﴾ الآية[١٠]. لا أنّ الله خصّ ـ أولاً وابتداءً ـ بعضاً بألطافٍ ومنعها آخرَ، تعالىٰ العدل الجواد الغني المطلق.

ومراتب الاهتداء بحسب مراتب الايمان وتقييدها، وهي مرتّبة، وعدمه بحسب مرتبة

---

(١) «الإنسان» الآية: ٣.
(٢) «النحل» الآية: ٧٨.
(٣) «النحل» الآية: ٦٨.
(٤) «النمل» الآية: ١٨.
(٥) «الأنعام» الآية: ٣٨.
(٦) في الأصل: «الشملة».
(٧) «محمد» الآية: ١٧.
(٨) «التوبة» الآية: ١٢٤.
(٩) «التوبة» الآية: ١٢٥.
(١٠) «فصّلت» الآية: ١٧.

المخلوق ومقامه، وأعظم إهداءً واهتداءً وجامعية للأشياء وأعلاهم: محمد ﷺ وآله ﷺ.
﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ ﴾[1] ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[2] ﴿ وَكَأَيِّن مِن آيَةٍ فِي السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا ﴾ الآية[3] ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[4]. وهذه الآيات مشتملة أيضاً علىٰ الهداية الخاصة المتوجّهة لبعض.

❑ الحديث رقم ﴿ ٥ ﴾

قوله: ﴿عن عبد الأعلىٰ، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ : أصلحك الله، هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا. قلت: فهل كلّفوا المعرفة؟ قال: لا، علىٰ الله البيان ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا ﴾[5] و ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾[6].

قال: وسألته عن قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إِذْ هَدَاهُم حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَا يَتَّقُونَ ﴾[7] قال: حتّىٰ يعرّفهم ما يرضيه وما يسخطه﴾.

{ أقول:} المراد بالناس: العموم، حتّىٰ أنبياؤه، ويدخل غيرهم ممّا سوىٰ المخلوقات بالتبع، لعموم التكليف، ودورانه مدار الوجود، وإن اختلف قوّةً وضعفاً، ففي كلٍّ بحسب رتبته ـ كما عرفته في غير موضع ـ إن لم يرد بالناس الأعمّ، ولو من باب عموم المجاز.

ومعلوم أنّ كلّ مخلوق لا يمكنه المعرفة بدون تعريف الله له وبيانه له، بما يعرفه في ذاته وغيرها، في كلٍّ بحسبه، سواءً فيه الاعتقاد والأفعال والأقوال، وذلك لقصور الكلّ عن ذلك، ولأنّ الوجود منه تعالىٰ مفاض، فكذا صفته، وتشابه الدواعي بحسب العقل والنفس والحسّ، لولا تعريفه وبيانه، ولغير ذلك، فمنه تعالىٰ التعريف والبيان، ومن الخلوق العمل بمقتضاه وعدمه، لأنّه مختار، و[مركّب][8] من الداعيين.

---

(١) «الزمر» الآية: ٢١.
(٢) «يونس» الآية: ١٠١.
(٣) «يوسف» الآية: ١٠٥.
(٤) «الذاريات» الآية: ٢١.
(٥) «البقرة» الآية: ٢٨٦.
(٦) «الطلاق» الآية: ٧.
(٧) «التوبة» الآية: ١١٥.
(٨) في الأصل: «يركب».

والمراد بالآلة ما يشمل الحسّية، فعرّفهم تعالىٰ نفسه بما ألقىٰ في هويّتهم، بالصفة الدالّة عليه، خارجةً من الحدّين: حد التعطيل والتشبيه، وكذا نبيّه وخلفاؤه عليهم السلام، وما طلب منهم من التكاليف، قَبِل مَن قبل، وأبىٰ مَن أبىٰ، وهو العمل بمقتضىٰ ذلك وعدمه، ولله الحجّة البالغة في جميع ذلك، ولولا ذلك كان ما يطلبه محالاً، وطلبه محالاً.

ومن هذا يتّضح أنّ أصل المعرفة لم يكلّفوا بها، سواءً أُريد بها أصل البيان والمعرفة الفطرية والدليل الدالّ عليه، أو ما يُفاض بعد التأمّل والاستدلال عليه بذلك، فإنّه يفاض علىٰ النفس بالإمداد، فهي قابلة لا فاعلة حين النظر والاستدلال.

وهذا لا ينافي سقوط التكليف بها ولا وجوب النظر، أو الصمت قبل النظر، كما في كلام علي عليه السلام، وأنّه أوّل الواجبات، وهو لا ينافي القول بأنّ الأول النظر[١].

وفي كلامه عليه السلام: (أول الدين معرفته)[٢] فالأولية مختلفة بحسب اختلاف الجهة الاعتبارية، فاختلف التعبير، ولا منافاة، فتدبّر.

واستدلّ عليه السلام بقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا﴾ وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾، وليس في وسع المكلّف تحصيل المعرفة الدالّة عليه إلّا [بالحكم][٣] المقبول عنده، والمراد: بغير بيانه وتعريفه له، فهو محال كما عرفت، ولا يكلّف الله به.

[ولمّا][٤] كانت الموجودات متفاوتة بحسب رتبة الوجود، الفاضل والأفضل، وجب تفاوت المعرفة ورتبتها، وكذا رُتَب التكليف، لا يُكلَّف كلٌّ ويُطلب منه إلّا بقدر ما أُوتي، وما هو في وسعه، وإن اشتركوا في مطلق التكليف العام، فهو يختلف بحسب مقارناته وتعدّد موضوعه، فتكليف محمد صلى الله عليه وآله والثلاثة عشر المعصومين ـ بحسب أنفسهم وغيرهم ـ أعلىٰ التكاليف وأشدّها وأشقّها، وفي سائر الأنبياء والأوصياء، وفي كلّ أمة بحسبها، وكذا سائر الموجودات، من أملاك وأفلاك وجان وأُناس، وحيوانات ونباتات، إلىٰ سائر جميع الموجودات، ذاتاً أو معنىً أو عرضاً، فتأمّل، والكلّ مراد هنا.

ولمّا كان الله غنياً مطلقاً، وحجّته بالغة وعالية علىٰ الكلّ، وعدلاً رحيماً لا تضرّه معصية الكلّ، ولا تنفعه طاعة الكلّ، وجب ـ بمقتضىٰ الرحمة والحكمة الوجودية والمشيئة ـ أنّه

---

(١) انظر: «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص٩.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٣) في الأصل: «الحكم».

(٤) في الأصل: «ومما».

لا يضلّ قوماً، سواءً أُريد به الهلاك والعذاب، أو عمل المكلّف بالمعصية والضلال، فيخلّيه الله وعمله، ويكون الله هو الحافظ عليه بفعله، ومشيئته الصالحة للأمرين، فلا يفعل به ذلك إلّا بعد أن يبيّن له طريق الهدىٰ، وما يجب عليه اتّقاؤه والعمل بمقتضاه.

وكان الأمر كذلك لصلوحه للطاعة والمعصية، وفطرته علىٰ الاختيار، وتصويره حينئذٍ بعمله، وإلزامه بلازمه من ثواب أو عقاب، هو مقتضىٰ العدل وعدم الجور، فأتىٰ كلّ بذكره بعد البيان والتعريف، وهو متّضح عقلاً ونقلاً. ومن بيان غضبه وسخطه ـ وهو معصيته اللازم لها عقابه ـ يوجب بيان رضاه، وهو طاعته، ولازمها ثوابه وبيان المبلّغ.

فهذه صفات فعل، لا ذات، فترجع له، ولذا فسّرت بذلك، ووجب رجوعها لطاعة المبلّغ عنه، ومَن أقامه مقامه في ذلك، والله جعل طاعته طاعته، وكذا رضاه وسخطه، وهو ظاهر من الكتاب والسنّة، وعرفته أوّل المجلّد وغيره، وسيأتي.

{ قال } ملّا صدرا الشيرازي في الشرح: «المراد بالناس هاهنا: عوامّ البشر، فوقع السؤال أوّلاً أنّه هل خلقهم الله علىٰ وجه يمكن أن ينالوا المعرفة بقوة عقلية جعلت في نفوسهم؟ فأجاب عليه السلام، بأنّه: (لا) أي لم يجعل في نفوسهم تلك الأداة، كما هو معلوم من أحوالهم وأحوال نفوسهم الكدرة الظلمانية.

ثمّ وقع السؤال: إنّهم هل كُلّفوا المعرفة؟ أي هل كانوا بحيث لو تعلّموا أثّر فيهم السعي والتعليم، وأنجع لهم الإرشاد والتأديب في باب العلم والمعرفة؟ فأجاب عليه السلام أيضاً بقوله: (لا) لِما علم من حال الأكثرين أن ليس لهم درجة الارتقاء إلىٰ درجة العلم واليقين»[١].

{ أقول: } سقوطه عقلاً ونقلاً لا خفاء فيه، إلّا علىٰ المعاند وتبع أهل التصوّف. والمراد بالناس عرفته، وأشرف الخلق لولا تعريف الله له ـ وبما ألقىٰ في هويته، ولم يرفع عنه يده ـ ما عرفه ولا عبده ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾[٢].

وعوامّ البشر، وما هو أنزل، لولا تعريف الله لهم ما قدروا علىٰ تحصيله، وخَلَقهم علىٰ خلقة يمكن أن يحصّلوا ما طلب منهم معرفته والعمل بأوامره، وبعث لهم وبيّن ما طلب منهم، وفي النفوس القوة بحسبها، ومراتب المعرفة تشمل ذلك، وأقل أيضاً، فهي مراتب وإن تفاضلت.

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٤. (٢) «الأنبياء» الآية: ٢٨.

ومَن نظر في فطرة وجودهم وما أُودع فيها ـ وتدلّ عليه ـ وجدها صريحة الدلالة علىٰ ذلك، فلا ينافيه ما في نفوسهم من الكدورة والظلمانية، فإنّه من عملهم بخلاف فطرة [وجودهم][1] وخلاف مقتضىٰ نفوسهم.

وفي خطبة علي عليه السلام: (فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، علىٰ إقرار قلب ذي الجحود)[2] وهي الفطرة التي لا تبديل فيها، كما قال تعالىٰ[3].

ولهم أيضاً قوة القبول، وينجع فيهم السعي والبيان لو عملوا به، لكن تركوه بسبب سوء اختيارهم. قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ الآية[4]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إذ هَدَاهُم﴾ الآية[5]، ﴿إنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَومٍ﴾ الآية[6].

وليس معنىٰ قوله عليه السلام ثانياً: (لا) ذلك، بل المراد أنّه ليس في وسعهم تحصيل المعرفة، هي ما عرفت، لأنّه ليس فيهم أداة تحصيلها، فلا تكليف بها.

نعم، إذا بُيّنت لهم وعرفوا، كلّفوا بمعرفتها والعمل بمقتضاها ولازمها بحسب بيانه، فدع جهله وتحريفه كلامهم عليهم السلام.

{قال:} «وقوله: (علىٰ الله البيان) أي وجب بحسب عنايته وعلمه بما هو أصلح لعباده أن يبيّن لهم القدر الذي يحتاجون إليه في سلوك سبيله؛ إمّا بوحي أو إلهام لمن هو من أهلهما، وإمّا بإرسال رسول وإنزال كتاب علىٰ الذين يحتاجون إليهما ويهتدون بهما، علىٰ القدر الذي يحتاجون ويهتدون، ولذلك تتفاوت درجات الرسل عليهم السلام في الفضل والشرف، ودرجات الكتب في الهدىٰ والنور، كما قال تعالىٰ: ﴿تِلكَ الرُّسُلُ فَضَّلنَا بَعضَهُم عَلَىٰ بَعضٍ مِنهُم مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعضَهُم دَرَجَاتٍ﴾[7]»[8].

{أقول:} أمّا العناية ـ علىٰ ما صرّح به في كتبه[9]، من ثبوت الأشياء في الأزل بما

---

(١) في الأصل: «وجوده». (٢) «نهج البلاغة» الخطبة ٤٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فِطرةَ اللهِ التي فَطَرَ الناسَ عليها لا تبديلَ لِخَلقِ اللهِ﴾ «الروم» الآية: ٣٠.

(٤) «فصّلت» الآية: ١٧. (٥) «التوبة» الآية: ١١٥.

(٦) «الرعد» الآية: ١١. (٧) «البقرة» الآية: ٢٥٣.

(٨) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٥.

(٩) انظر: «أسرار الآيات» ص٤٦؛ «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢١٤؛ «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٢٩٠؛ ج٧، ص٥٥ – ٥٧.

تقتضيه صفةُ كلٍّ، ويوجدها بحسب ما تقتضيه هناك ـ فلا تحقّق لها. وما أشار له من بيان ما يحتاج له السالك في سلوك سبيله، فقام في كلٍّ بحسبه، وهو بواسطة الرسل علىٰ مراتبهم، بإلهام لهم، أو إرسال رسل، ولا يصل المخلوق غير الرسل إلّا بواسطتهم، ولهم بواسطة أفضل الكلّ: محمد ﷺ وآله ﷺ، لا علىٰ ما يدلّ عليه ظاهر عبارته من المقابلة.

وعلىٰ ظاهر العبارة، في جعل أوّل عبارته علّة لتفاوت درجات الرسل والكتب، نظرٌ لا يخفىٰ.

وذكر بعد ذلك كلاماً في ظاهره صواب، ومبنيّ علىٰ اختلاف الحقائق بحسب أعيانها ولوازمها، من نفسها غير المجعولة، واختلاف مقتضىٰ الأسماء أوّلاً، طويناه استعجالاً.

[تنبيه:][1] الوسع المذكور في قول الله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2] هو دون الوسع والطاقة، بمعنىٰ الجهد؛ لكمال لطفه ورحمته، والنصوص به متواترة معنىً، فيراعي فيه أقلّ الطاقة وأقل وسع المكلّفين، وإن طلب من الأكثر طاقة ووسعاً زيادة بحسب مقامه ووسعه، فليس هو بعامّ، ولم يمنع الأقل من العمل بالمستحبات إن قدر، فيحصل إلىٰ رتبة أعلىٰ، ولم يكلّف بما كلّف به الأعلىٰ منه، وإلّا لكان له اعتراض بأن يشقّ عليه.

وهذا التكليف العامّ هو لازم البيان والتعريف، والإنذار [والإعذار][3]، والترغيب والترهيب، والإمهال والإنابة، والبعثة وصحة الآلة والعقل وغير ذلك، ممّا هو عامّ للمؤمن والكافر، وكذا الاستطاعة والإمكان، وإن اختلف ذلك بحسب المقارنات، بحسب الوسع والعمل بمقتضىٰ ذلك.

وحينئذٍ يظهر مقتضىٰ ما فيه من قدر النور وصورة الإجابة لدعوة الله له، فتتفاوت الدرجات، وكذلك في إنكار العهد وردّه. والأوّل: طينة علّيين، وصنعهم في الرحمة وهي الولاية. والثاني: طينة سجّين وصورة إنكار الولاية علىٰ دركاتهم.

فانقطعت حجّة الكلّ، وعلت حجّة الله عليهم، وعومل كلٌّ بمقتضىٰ وسعه، وممّا أُوتي، ومقتضىٰ [خلق][4] المادة. والأوّل: الهدىٰ العام، كما عرفت من قوله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ الآية، وغيرها.

---

(١) في الأصل: «تشبيه».

(٢) «البقرة» الآية: ٢٨٦.

(٣) في الأصل: «والاعراض».

(٤) في الأصل: «خلو».

وقيل للجهل: أقبل، بمقتضىٰ الهداية الأولىٰ، فأدبر وأبىٰ، ولم يعمل بمقتضىٰ الأولىٰ، فخالف مقتضىٰ خلقة الأوليّ؛ لأنّه مختار، فأهلكه الله، وخُلق من سجّين، وهي طينة خَبال[1]، وإليها يعود.

بخلاف الطائع، فخلقه الثاني بعمله طبق [الأولي][2]، فهو من عليّين وإليه يعود، والأصل فيهما الإجابة للعهد السابق وعدمه، وهو يتجدّد في كلّ عالم بحسبه، ولله العون فيه ذلك و﴿ يَمحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ ﴾[3]. وسيأتي بسط المسألة في كتاب الكفر والإيمان إن شاء الله.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن يونس، عن سعدان [بن واصل الأسدي][4]، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام [قال]: إنّ الله لم ينعم علىٰ عبدٍ نعمةً إلّا وقد ألزمه فيها الحجّة من الله؛ فمَن مَنَّ الله عليه فجعله قوياً، فحجّته عليه القيام بما كلّفه، واحتمال مَن هو دونه ممّن هو أضعف منه. ومَن مَنَّ الله عليه [فجعله موسّعاً عليه، فحجّته عليه ماله، ثم تعاهده الفقراء بعدُ بنوافله. ومَن منَّ الله عليه] فجعله شريفاً في بيته، جميلاً في صورته، فحجّته عليه أن يحمد الله تعالىٰ علىٰ ذلك، وأن لا يتطاول علىٰ غيره، فيمنع حقوق الضعفاء؛ لحال شرفه وجماله﴾.

أقول: اعلم أنّ نِعم الله لا تحصىٰ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَإِن تَعُدُّوا نِعمَةَ اللهِ لَا تُحصُوهَا ﴾[5]، وعدم العجز خارج عن إحصاء الإنسان بحسب مجموع النعم، وبحسب النعمة الواحدة أيضاً، وكلّ واحد إنّما يحصي ما في بعض كونه أو مجموعه، ويبقىٰ ما في إمكانه الذي لا

---

(١) الخَبال: صديد أهل النار. انظر: «الصحاح» ج ٤، ص ١٦٨٢، مادة «خبل».

(٢) في الأصل: «الأولين».

(٣) «الرعد» الآية: ٣٩.

(٤) ليست في المصدر. والمذكور في كتب الرجال هو سعدان بن واصل الأزدي الكوفي. انظر: «رجال الشيخ الطوسي» ص ٢٠٦، الرقم: ٦٦.

(٥) «إبراهيم» الآية: ٣٤؛ «النحل» الآية: ١٨.

نهاية له، فضلاً عن غيره، كوناً وإمكاناً.

وقال الله تعالىٰ: ﴿وَأَسبَغَ عَلَيكُم نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[١] ﴿وَمَا بِكُم مِن نِعمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾[٢]، سواء كانت ابتداءً منه، أو راجعة لنفس الإيجاد والتربية والحفظ، في مراتب الرحم وغيره، أو ظاهراً من الغير، كالنبي ﷺ، فإنّها منه وموصولة له، بل هو النعمة العظمىٰ، وأوجب علينا في كلّ نعمة شكرها، ووعد الزيادة.

فألهم العقل والتمييز، وبيّن السبيل وأرسل المبيّن والمكمّل للمعرفة، وتكميل النفوس وسَوقها، ووهب قوىً وجوارح، وجعل لكلٍّ عملاً يلزم العقل التكليف لما خُلقت له، إذا كانت خارجة، ويصل التكليف للجارحة ثانياً، فإذا لم تجتمع الشرائط فالله أولىٰ بالعذر، ويسقط ذلك التكليف ويبقىٰ غيره. وتفصيل ذلك ممّا يطول، إلّا أنّه معروف من الروايات، وعليه البرهان قائم.

فمَن جعله قوياً عقلاً أو مع البدن ـ فقد كلّف بما يلزم تلك القوة، وهو القيام بما كلّف به كالجهاد، وإن كان قوياً له، واستجمع باقي شروطه، كالصلاة قائماً للقوي عليه. وليتحمّل من دونه ويرقّ عليه، إذ قوّته من الله، وهو قادر علىٰ إعطائه إيّاها، مع أنّه لعلّ أن القوي لو سلب لم يقدر ويرضىٰ، فليراع شكرها، إذ مَن وهبه إياها قادر علىٰ سلبها عنه، فلا يستكبر بما هو موهوب له علىٰ مَن [هو][٣] قادر أن يجعله كحال الضعيف.

ومن وسّع عليه في الدنيا فحجّته القائمة عليه مالُه، فيحفظه عن التلف ووضعه في غير موضعه والعصيان به، وأن ينظر ممّا اكتسبه وما أوجب الله عليه، من الزكاة أو الخمس، والواجبات المتوقّفة عليه، وقد حصل، ثمّ بعد بملاحظته بالمستحبّات والنوافل.

قال الله تعالىٰ في المستحب: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَومَ حَصَادِهِ﴾[٤] ﴿وَالَّذِينَ فِي أَموَالِهِم حَقٌّ مَعلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالمَحرُومِ﴾[٥].

وكيف لا ينفق، وهو مستخلَف فيه وراحل عنه، وهو معرّض للتلف، فليتناوش منه شيئاً، بل يحمد الله حيث جعل بعض رزق عباده علىٰ يده، وهو واسطة، مع أنّه لو منع لم يؤثر منه شيئاً، فالله قادر علىٰ التوسعة علىٰ ذلك، وعلىٰ تسبيب السبب له، وقطع سبب ذا،

---

(١) «لقمان» الآية: ٢٠.
(٢) «النحل» الآية: ٥٣.
(٣) في الأصل: «الله».
(٤) «الأنعام» الآية: ١٤١.
(٥) «المعارج» الآية: ٢٤ - ٢٥.

فليكن مقبلاً عليه غير معرض عنه.

قال تعالىٰ: ﴿لَئِن شَكَرتُم لأَزِيدَنَّكُمْ﴾[١]، وزيادة الشيء تكون من إمكانه إلىٰ كونه، فإنّه لابدّ من المناسبة، ولا نهاية لهذه الزيادة؛ لعدم تناهي مدده، وإن تناهت بوجه.

ومَن لم يكن ذا مال، وهو ذو شرف وعَرَض[٢] وصورة جميلة، فليبذل عَرَضه للضعيف، وليواسِ أخاه إذا استنجده، ولا يمنع حقوق إخوانه الضعفاء، تكبّراً عليهم أو بخلاً، وإن لم يكلّف تكليف ذي المال، بل في الحقيقة هذا مستجمع لذلك وزيادة.

ولا ينظر مَن صورته حسنة للمشوّه بالسخريّة، بل يجعل مقابلة النعمة الشكر، والرأفة لمن دونه والحمد لله، فلعل أنّه لو ابتلُي بذلك لم يصبر، مع أنّه لا يقطع بالسلامة باقي عمره، فلم يعطَ إيّاها للتكبّر علىٰ عباده واستخفافهم، بل للرأفة والرحمة والتواضع، وكلّ عزيز دونه ذليل، وكلّ ذليل له عزيز.

وبالجملة: فالنعم كثيرة، وعلينا الحجّة بكلّ نعمةٍ كلّفنا فيها بقدر الوسع، ولم يكلّف عسراً، ولم يجعلنا مهملين بالنعم، إذ ليس الإنسان بمهمل: ﴿أَيَحسَبُ الإِنسَانُ أَن يُترَكَ سُدًى﴾[٣] ﴿وَمَا خَلَقنَا السَّمَاءَ وَالأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا بَاطِلاً﴾[٤] ﴿فَاذكُرُوا آلاَءَ اللهِ﴾[٥] ونعمه، كما أمركم وذكركم بها في كتابه وغيره، واشكروه عليها، وهو صرفُها فيما خُلقت لأجله، فإنّها لم تخلق عبثاً، ولم يجعلها فينا ويوهبنا إيّاها لعصيانه.

ولنشكر الواسطة أيضاً التي جعلها الله لنا في إيصال أعظم النعم وأجلّها وأقلّها، التي لا يشارك الكافرُ المؤمنَ فيها، وهي نعم الايمان المشتمل علىٰ معرفته ونبيّه، وتكميل النفس وسائر الأنواع، فإن شكرها شكره، وطاعتها طاعته[٦]، وكذا متابعتها[٧]، كما قال الله تعالىٰ في كتابه، وحثّ عليه فيه، ﴿فَاستَبِقُوا الخَيرَاتِ﴾[٨] وتنافسوا في الدرجات.

---

(١) «إبراهيم» الآية: ٧.

(٢) العَرَض: المتاع. وعَرَض الدنيا: ما كان من مالٍ قلّ أو كثر. انظر: «الصحاح» ج٣، ص١٠٨٣، مادة «عرض».

(٣) «القيامة» الآية: ٣٦.

(٤) «ص» الآية: ٢٧.

(٥) «الأعراف» الآية: ٧٤.

(٦) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿مَن يُطعِ الرسولَ فقد أطاعَ اللهَ﴾. «النساء» الآية: ٨٠.

(٧) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قل إن كُنتم تُحبُّونَ اللهَ فاتَّبِعوني يُحببكُمُ اللهُ﴾. «آل عمران» الآية: ٣١.

(٨) «البقرة» الآية: ١٤٨.

{ تتمة: } لا خفاء في [عدّ][١] الإمام عليه السلام حسن الصورة الظاهرة من نعماء الله تعالىٰ، وهو كذلك، ولذا كثيراً ما يسألها المعصوم عليه السلام، وإذا بُشّر بولدٍ سأل أوّلاً عن الزيادة والنقصان.

بل كثير مَن استدلّ علىٰ فضيلة النفس بحسن الصورة والبهاء، المشتمل علىٰ السكينة والوقار والنور، وهذا لا يكون في الكافر، وإن حسنت أعضاؤه. مع أنّا نقول: الكافر أنعم الله عليه نعماً كثيرة ـ خلافاً لبعض الأشاعرة وغيرها ـ غير ما خلقت له، من قوّته وصحّته وعقله وبدنه والمال وغير ذلك، فالحجّة عليه ظاهرة.

مع أنّه لا يلزم أنّ كلّ مَن له صباحة الصورة ظاهراً فله الصباحة النفسية الإلهية، لكن كلّما اشتدت غيباً اشتدت شهادة، وقد يختلف في غير المعصوم، فيعرض له تغيير في الخلقة، ومع ذلك فبهاء نفسه وكمالها يورث لصورته الظاهرة بهاءً وحسناً؛ ليُسرّ ذلك. أمّا المعصوم فلا، ولا يعرض له ما يقبح صورته. والرواية: (ولكنّ موسىٰ به لُكنة، وشعيباً أعمىٰ، وفي يد موسىٰ بَرَص) فسبيلها الاطّراح، أو مؤوّلة، أو تقية؛ لمعارضتها الصحاح والبراهين. وليس هنا موضع البيان.

ولذا قالت الفقهاء: إذا تساوت الأئمة في الدرجة من كلّ وجه قُدّم الأصبح وجهاً[٢].

وبالجملة: فكونه من النعمة ممّا لا شكّ فيه ولا نزاع، وهو معدود في علم الفراسة من الأمارات الظاهرة الحسنة، يستدلّون بها علىٰ الصفات الغيبية، قال الله تعالىٰ: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[٣]، أي اعتدالاً، لا طولاً وقصراً، ولا دقةً ولا ضخامةً متعدّية، بل أعضاء متناسبة، بحيث لا تنبو الطباع من النظر إليه، بل تُقبل عليه وتصغي لكلامه وتشتاق له.

* * *

---

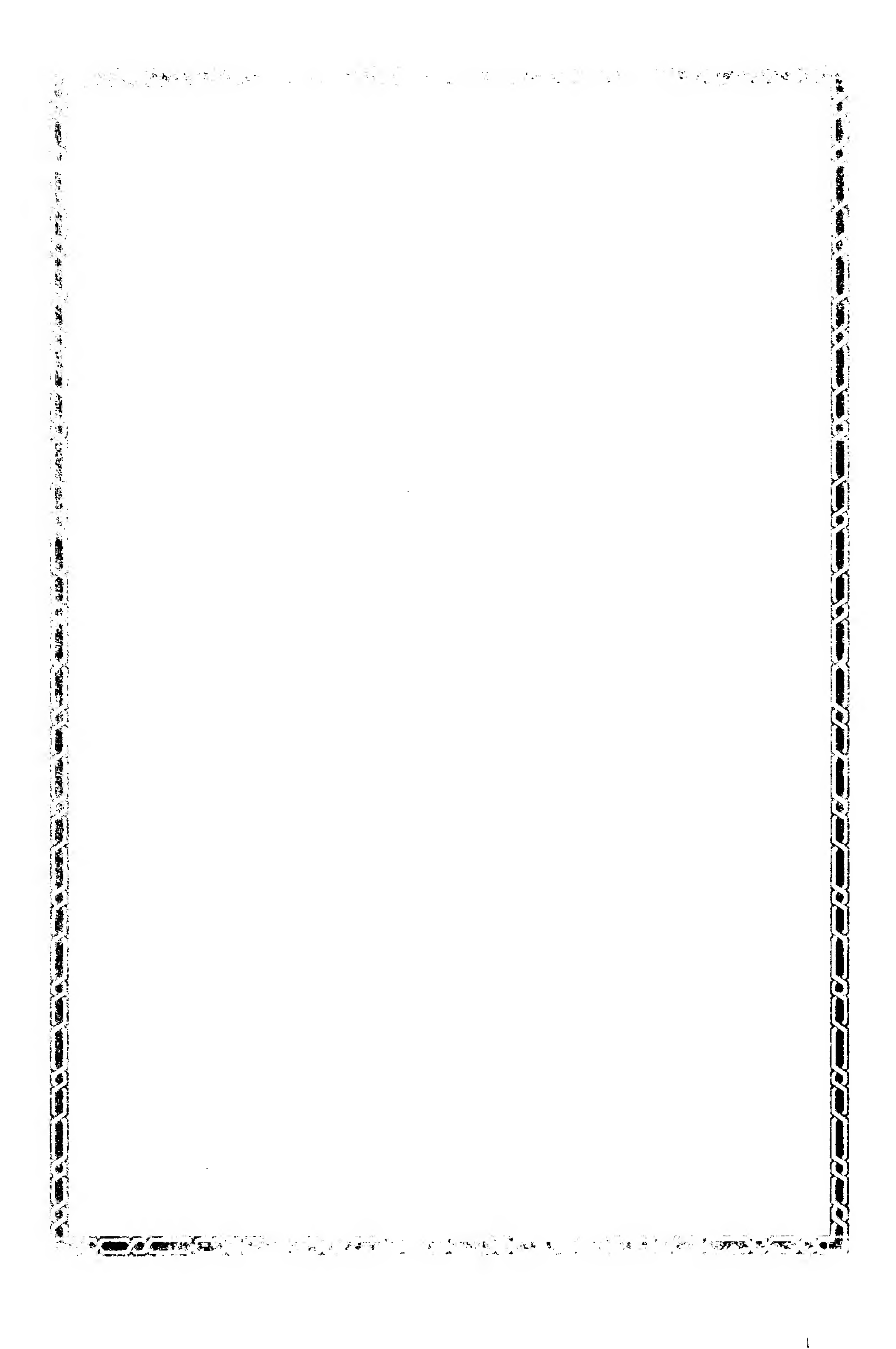
(١) في الأصل: «علة».

(٢) انظر: «النهاية» ص١١١؛ «اللمعة الدمشقية» ج١، ص٣٩٢؛ «الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية» ص٢٧٤.

(٣) «البقرة» الآية: ٢٤٧.

الباب الثالث والثلاثون

اختلاف الحجة على عباده



أضواء حول الباب

أقول حديث هذا الباب داخل في الباب السابق، ومرّ ما يدلّ علىٰ أنّ المعرفة ليست من صنع العباد، ومعناها أيضاً، كما في التوحيد[1] وغيره. ولعلّ إفراده لاشتماله علىٰ الستة، وبيان أنّ المبادئ التي بها التعريف والأسباب منه تعالىٰ، إذ هي أكثر من الستة، ورواها الصدوق في الخصال[2] عن الصادق عليه السلام، والبرقي في المحاسن[3].

وفي قرب الإسناد: عن البزنطي، قال: قلت للرضا عليه السلام: للناس في المعرفة صنع؟ قال: (لا)، قلت: لهم عليها ثواب؟ قال: (يتطوّل عليهم بالثواب، كما يتطوّل عليهم بالمعرفة)[4]. وفي العيون[5] مثله.

أمّا قول ملّا خليل هنا: «إنّ الغرض منه بيان أمرين:

الأول: أنّ الأحكام مطلقاً ـ شرعية أو غيرها ـ هي فعل الله، ليس شيء منها فعل العباد، فحصول النظري منها عقيب النظر بإجراء العادة ليس باللزوم العقلي، وكذا الضروري منها، فليس العلم النظري فعلاً اختيارياً للنفس، فالنفس لا قدرة لها قبل وقت العلم، وبعد تمام النظر لا يمكنها دفع علم حصل، ولا فعل علم لم يحصل.

---

(١) «التوحيد» ص ٤١٠، ح ١.
(٢) «الخصال» ص ٣٢٥، ح ١٣.
(٣) «المحاسن» ج ١، ص ٧٢، ح ٢٩.
(٤) «قرب الإسناد» ص ٣٤٧، ح ١٢٥٦، بتفاوت يسير.
(٥) لم نعثر عليه.

الثاني: بيان أنّ مطلق المعرفة ليست مولّدة من فعل اختياري للعباد، بحيث يكون كقطع اللحم عند إمرارهم السكّين إمراراً مخصوصاً عليه، فإنّ صحّة النظر ليس باختيار العباد، [لأنّ تذكّر مقدّمات يحتاج إليها، وعدم نسبتها إلىٰ آخر النظر، ليس باختيارهم][١]»[٢] انتهىٰ.

أقول: لا يخفىٰ ضعفه، مع عدم نفعه له، وأمّا معرفة التعريف ومعرفة كون حكم الله كذلك، أو كذا [ذلة] عليه، فحقّ، فليس للعباد أن يحلّوا ويحرّموا، وكذا العقلية، لكنّه لا يدلّ علىٰ أنّ حصول بعض عقيب النظر عادي، ليس بلازم، كيف وهو يتوقّف عليه، وإذا صحّ صحّت النتيجة، وإذا أخطأت أخطأت، ما ذاك إلّا للتلازم.

وتوقّف الإفاضة علىٰ المقدمة ظاهر في اللزوم، وكون الإفاضة من أعلىٰ منه تعالىٰ لا ينافي الاكتساب واللزوم، وستعرفه، ومرّ لك: (**لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسبّبات**)[٣]. وفي باب الجوامع وغيره، ممّا يدلّ علىٰ أنّ النتيجة لازمة، ولا ينافي الإفاضة منه تعالىٰ لها؛ فإنّ الأسباب وإن كانت سبباً، فإنّ نسبتها إلىٰ ما هو أعلىٰ نسبة القابل إلىٰ الفاعل، ولم يخالف في ذلك إلّا الأشاعرة، لمّا نفوا الأسباب أصلاً.

ثمّ وعدم قدرةٍ بعد، ما ذاك إلّا اللزوم، مع أنّه يبقىٰ لها حينئذٍ القبول للنتيجة واعتقادها وعدمه.

ثمّ وإذا نفىٰ كون النظر من العبد، وكذا لازمه، فليقل: جميع الأفعال من الله، ليس من العبد شيء أصلاً، وليس ذلك مذهبه، وعرفت الحقّ في ذلك، فليس إلّا نتيجة، أو حكم ونظر.

نعم، يُسلَّم له إفاضة النتيجة مطلقاً من أعلىٰ، وعلىٰ الإنسان النظر الصحيح، وهو الاكتساب، وبه كفاية ويحصل المطلوب.

وستعرف عدم المنافاة بين كون المعرفة منه تعالىٰ ـ بمعنىٰ التعريف والبيان أوالإفاضة، أو بمعنىٰ السبب ـ وبين تحصيلنا لها، ووجوب النظر والقبول والمقبول. واشتمال الباب علىٰ ما عنونه ظاهر.

---

(١) ليست في المصدر.

(٢) «الشافي» مخطوط (٢٣٣٤)، الورقة: ١٧٠، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الكافي» ج ١، ص٩٧، ح ٤، ومرّ في «هدي العقول» ج ٤، باب في إبطال الرؤية، ح ٤.

{ تنبيه :} الإنسان محلّ ظهور الفعل، طاعةً أو معصيةً، فتقع به الطاعة أو المعصية، إمّا بفعل الله الذاتي أو العرضي، فمن العبد الاستعداد والعمل بمقتضىٰ ما أُعطي، وهو الانقياد والعلم، وغيره يحصل للنفس [بـ]الإفاضة من أعلىٰ وليس بنسبة، ولا النفس موجدة له، بل قابلة.

ومن ذلك المعرفة، سواءً كانت بالمعنىٰ الخاص ـ وهو مقابل الإنكار، كما هي في قوله تعالىٰ: ﴿يَعرِفُونَ نِعمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[1] ـ أو بما يشمل العلم. ويقابل الأُولىٰ الجهلُ المركّب، والثانيةَ البسيطُ. وكذا آلة التحصيل بما يشمل الآلة الظاهرة والباطنة، وكذا البيان. والمراد: ما يتوقّف عليه التكليف.

ولا ينافي إرادة الجهل المركّب من الجهل [البسيط] أنّ الجحود لا يكون من الله، فالله يُخرج من الظلمات إلىٰ النور، ولا يخرج من النور إلىٰ الظلمات، والله لا يخلق الكفر، فهذا مذهب الأشاعرة.

قلنا: لا يكون شيء إلّا بمشيئة الله، ولا معصية إلّا بقدرته ومشيئته وقضائه وقدره وإمضائه الوجودي، لكن يشمل الذاتي والعرضي، وهو لا يوجب الجبر، كما سبق ويأتي. فكما أنّ للطاعات كتاباً وكتابة، كما قال تعالىٰ: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[2] ـ والكتابة هي التعليم والإفاضة ـ فكذا في الكفر والجحود، فلِسجّين كتاب وكتابة، لكنّها عرضية.

فلا دلالة علىٰ القول بأنّه خالق لمطلق التصديقات علىٰ جبرٍ، بعدَ أن تفسّر الخلق للخير والشرّ كما عرفت في بابه، كما قال الله تعالىٰ: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾[3] من غير جبر، فاندفع الإشكال المشهور.

وقيل: «إنّ المراد بالمعرفة المذكورة في الأحاديث السابقة والآتية ـ أنّه ليس للعباد فيها صنع، وأنّها من صنع الله، وتطوّله علىٰ العباد ـ هي أحوال الصفات المنسوبة للذات المقدسة، لكونها عين الذات أو غيرها، ومعلّلة أو معيّنة، فالأذهان العامة ـ بل الخاصّة إلّا ما قلّ ـ لا تُدرك هذه الأشياء، وكذلك دقائق المبدأ والمعاد، لأنّه تكليف لا يطاق.

وأمّا معرفة أنّ لهذا العالم صانعاً باقياً، فهي إمّا فطرية بديهية، أو قريبة من ذلك، كما

---

(١) «النحل» الآية: ٨٣. (٢) «المجادلة» الآية: ٢٢.

(٣) «الزمر» الآية: ٦٢.

يدلّ عليه قوله عليه السلام للزنديق الذي أنكر الصانع، (هل انكسرت بك سفينة قطّ؟) قال: بلى، قال: (فهل تعلّق قلبك أنّ هنا شيئاً ينجيك)... إلىٰ آخر الحديث[1]. قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾[2].

وربّما تُفسّر المعرفة بالهداية إلىٰ طريق أهل البيت عليهم السلام، فإنّ في كثير من الأحاديث إطلاق المعرفة علىٰ مذهب التشيّع، والعارف علىٰ الإمامي الاثني عشري، والمقامات تخصّص.

وفي بعض الأحاديث: (أنّ مَن هداه الله إلىٰ هذا الأمر صُرف إليه، فلا تدعوا الناس إلىٰ أمركم هذا)[3].

وتلك الأحاديث والآيات تدلّ علىٰ أنّ معرفة الله بديهية فطرية، فإن حملنا هذه الأحاديث علىٰ ظهور دليلها فتكون كالبديهية، لِما في الحديث الآخر الدالّ علىٰ وجوب طلب العلم.

قال الله تعالىٰ: ﴿فَاعلَم أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ﴾[4]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي خَلقِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ﴾ إلىٰ قوله: ﴿الأَلبَابِ﴾[5] ممّا يدلّ علىٰ معرفة الله، فعلىٰ كلّ تقدير، إن لم يكن بديهية، فقريبة منه» انتهىٰ.

{أقول:} عموم المعرفة أو إطلاقها يشمل معرفة الله وصفاته وآياته، ولكن معرفة دلالة |لا| إحاطة، وكذا معرفة المعاد، وباقي الأحكام [والمراد]. وأمّا الذات وصفاتها الذاتية فلا تعرف بإحاطة لأحد مطلقاً، لاستحالته، وإنّما معرفته بالدلالة الحادثة في كلّ واحدٍ بحسبه.

وكون المعرفة فطرية جزمي، وهي المشار لها فيما روي عنهم عليهم السلام، لمّا سُئلوا عن عالم الذر: كيف أجابوا وهم ذرّ؟ فقال عليه السلام: (جعل فيهم ما إذا سُئلوا أجابوا)[6].

ولو لم تكن فطرية، أي هي نفس الفطرة الوجودية العامة، لزم إمّا وقوع معرفة الله، والدلالة عليه علىٰ قابل قديم ـ ولا قديم سوىٰ الله ـ أو عدم دلالة الأثر علىٰ مؤثره، ذاتاً

---

(١) «التوحيد» ص ٢٣١، ح ٥، بالمعنىٰ. (٢) «الزمر» الآية: ٣٨.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٦٥، ح ١، بالمعنىٰ. (٤) «محمد» الآية: ١٩.

(٥) «آل عمران» الآية: ١٩٠.

(٦) «الكافي» ج ٢، ص ١٢، ح ١، وفيه: (جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه).

وصفةً وحالاً، وهما محالان، فتدبّر.

ولولا ذلك ما استطاع أحد معرفته، ولا طلبت من أحد، لتوقّفه على البيان. والله قد تجلّىٰ للأشياء بالأشياء، والمطلوب معرفتها بالاستعداد، وقبول مقتضىٰ ذلك ما من العبد، ويفاض عليه بعد ذلك.

فالسؤال في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم﴾ الآية[1]، إمّا بالنسبة إلىٰ حقائق وجودهم؛ لعدم تخلف هذه الدلالة، أو بالنسبة إلىٰ بعض فرق المشركين، إن أريد الألسنة المقالية، أو يراد بها العموم علىٰ هذا التقدير، لكن بالنسبة إلىٰ حال البيان والاستظهار عليهم، فلا منافاة بين البداهة والكسب، فتدبّر.

وحينئذٍ فما في كلامه من التدارك لا خفاء فيه.

وأمّا دفع الإشكال المشهور، بأنّه كيف البيان في أنّ الله يخلق الجحود؟ إن أدخل في الجهل، أو برواية أخرىٰ، ولو عموماً، بأن يقال: المراد منه أنّه تعالىٰ يعلم الجحود، فلا معنىٰ له، ومناف للجهل [خلق].

وكذا ما قيل: إنّ المراد أنّه يخلق أشياء من شأنها لزوم اختيار الجحود. مع ما فيه من الإجمال وعدم البيان، وعدم اندفاع الإشكال بها، بل دفعه بما أشرنا له هنا وفي الأبواب السابقة، فراجعها.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: «عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ستّة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة، والجهل، والرضا، والغضب، والنوم، واليقظة».

{أقول:} **قال محمد صادق في الشرح:** «أمّا الأولان فلما علمت أنّ المعرفة مأخوذة من عند الله، أو ممّن أخذ من عند الله. والعلماء الربّانيون الذين عرفوا الله من عند نفسه بالرياضات الشرعية داخلون فيمن أخذ عن الله تعالىٰ، فمن عرف من رأيه فليس بعارف.

{أقول:} لا معرفة لأحدٍ مطلقاً إلّا بواسطتهم عليهم السلام، وينبغي له التعبير بأنّها مفاضة من الله، ويبيّن ما من العبد فيها.

---

(١) «العنكبوت» الآية: ٦١، ٦٣؛ «لقمان» الآية: ٢٥؛ «الزمر» الآية: ٣٨.

{ قال: } «والجهل على قسمين:

جهل ما ليس في طاقته [معرفته][١] جهل [أبي][٢] جهل، وهذا من الله تعالى؛ لأنّ وجود العبد حينئذٍ مقصّر بالفطرة الظلمانية.

وجهل ما [في][٣] طاقته [معرفته][٤]، وهذا من العباد، فإنّ التقصير من نفسه حينئذٍ، [بأن][٥] أهمل ولم يَسْعَ في تحصيله. فالجهل الذي من الله وليس للعبد فيه صنع هو الأوّل.

أمّا الرضا والغضب فعلى قسمين أيضاً:

قسم بتمام الفطرة أو بنقصها، وهو بأن يكون الوجود فيه غالباً أو مغلوباً، وهما من الله تعالى، لأنّ الفطرة من الله، كالأنبياء والمجانين.

وقسم بسعي العبد وبقصوره عن كسب المعرفة والعمل، وذاك من العبد.

وأمّا النوم واليقظة فعلى قسمين أيضاً:

أحدهما: بأمور تعرض على البدن.

فكلّ من الأزواج الثلاثة من وجه من الله تعالى، ومن وجه من العبد، ويُحمل قوله عليه السلام على الوجه الأوّل» انتهى.

{ أقول: } ليس جهل أبي جهل كذلك، ولا غيره [كذلك][٦]، وإلّا لما توجه له تكليف أو نافى العدل، وهما محالان، وله طاقته بحسب ذاته وإمكان وجوده، وبه توجّه له التكليف.

والاستحالة من جهة عدم قبوله بمقتضاه وعدم عمله، فميّز بين الأمرين، فالأمران واحد، كالمعرفة والعلم، ولكن أحدهما ذاتي، وثانيهما بالتخلية وعرضي، وكذا تقسيمه الأخير، وأمّا في الباقي ظاهر.

وللمناقش أن يناقش في الأخير، بسبب توقّفها على أمور خارجة عن العبد، فتدبّر.

{ قال } الملّا الشيرازي: «هذه الستة من الكيفيات النفسانية، ولا شيء منها للعباد فيه تأثير. واختصاص الستّة بالذكر دون باقي الملكات، لأنّ للنفس الانسانية ثلاث نشئات: عقلية ونفسية وطبيعية. وذكر لكل منها صفتين متقابلتين:

فالعلم والجهل المقابل له تقابل العدم والملكة إن كان بسيطاً، أو تقابل التضاد إن كان

---

(١) في الأصل: «معرفة».
(٢) في الأصل: «إلى».
(٣) في الأصل: «فيه».
(٤) في الأصل: «معرفة».
(٥) في الأصل: «فإن».
(٦) في الأصل: «وكل».

مركباً، صفتان للعقل بما هو عقل.

والرضا والغضب صفتان للنفس بما هي نفس.

والنوم واليقظة صفتان للنفس بما هي ذات طبيعة، فالنوم عبارة عن ترك استعمالها للآلات البدنية الحسية، واليقظة عبارة عن استعمالها لتلك الآلات.

وأمّا البرهان علىٰ أنّه لا صنع للعبد ولا لأحدٍ في وجود تلك الأشياء، فهو أنّ كلّ فعل وأثرٍ يصدر عن صورة جسمانية، أو قوة مادية، فإنّه بمشاركة الوضع، فلابدّ من نسبة وضعية، من قرب أو محاذاة أو غيرها، بين مبدأ ذلك الفعل وبين ما يفعل فيه، ولهذا لا تسخّن النار إلّا ما يقرب منها، ولا تضيء الشمس إلّا ما يحاذيها. ويختلف التأثير باختلاف الأوضاع وتفاوتها في شدّة القرب وضعفه، أو كمال المحاذاة ونقصها.

فالمحتاج إلىٰ المادة الوضعية في وجوده محتاج لا محالة إلىٰ تلك المادة في فعله، وإلّا لم يكن محتاجاً إليها في الوجود أيضاً، فلم يكن متعلّقاً بالمادّة، والفرض أنّها قوّة جسمانية، هذا خلف.

فإذا ثبت أنّ كلّ ما له تعلّق بالأجسام، وهو جميع ما سوىٰ الربّ تعالىٰ وملكوته الأعلىٰ، فلا يفعل شيئاً إلّا بمشاركة الوضع، فثبت أن الجميع لا صنع لها فيما لا وضع له.

ولا شكّ أنّه لا وضع لهذه الأشياء النفسانية، فالعلم ليس بذي وضع، لا بالذات ولا بالعرض، وكذا الجهل، والرضا والغضب، والنوم واليقظة، والألم والحزن، والرجاء والخوف، والشجاعة والجبن، والعفّة والوقاحة، والحلم والسفة، والتواضع والكبر، والعجب، والكرم والبخل، وسائر الأُمور الباطنية التي لا يقع لها إشارة حسّية، ولا وضع لها بالقياس إلىٰ شيء، فهي وجودها من صنع الله، ولا صنع لأحد فيها بالإيجاد، بل شأن العبد أن يستجلبها ويكتسبها بالإعداد والاستعداد، وتهيئة الأسباب المقربة المقابل لها إلىٰ صنع المبدئ الجواد»[1] انتهىٰ.

{أقول:} للنفس أيضاً نوم ويقظة، لا بحسب نشأتها الحسّية، ولهذه النشأة أيضاً مدخل في بعض صور العلم والجهل، ولهذه الأشياء النفسانية وضعٌ ونسبةٌ في كلٍّ بحسبه، ولكلّ مادةٍ في كلّ صفة حالٌ وصورةٌ من جنسه، حتّىٰ ترجع إلىٰ ما هو مادّة نفسه.

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٥ – ٤٢٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

لكن هذا منه تفريعاً علىٰ نفي المادّة للصورة الخيالية ونحوها، وأنّه لا حشر للمادة، بل للصورة خاصّة، ولا حاجة للأُولىٰ، وسيأتي بطلانه في مجلّد المعاد[١] عقلاً ونقلاً، إن شاء الله.

وكلّ ما سوىٰ الله فإنّما هو فعله، بمشاركة جهة ونسبة وصفة خاصة، في كلٍّ بحسبه، مجرّداً أو مادياً، وكلّ ممكن ـ عقلاً أو غيره ـ قابل للزيادة في المعرفة وغيرها، فافهم.

{ تنبيه :} إنّ المراد بالمعرفة في الحديث ما يشملها، بمعنىٰ التعريف والبيان، أو إفاضة الحكم تصوّراً أو تصديقاً، هي من صنع الله، وهذا لا ينافي وجوب النظر والاكتساب، فإنّه العمل بمقتضىٰ ذلك، وبيان المحلّ والمطلوب شرط في ذلك، ولا تكليف إلّا بعد البيان، وقد وقع منه تعالىٰ، وإلّا استحال الطلب. ونسبة النفس إلىٰ العلم والمعرفة نسبة القابل والفاعل، فالحكم التصديقي أو التصويري اليقيني الحاصل بعد النظر والاكتساب مُفاض منه تعالىٰ بواسطة النظر، ومن حكمته ولطفه أن جعل النتيجة لازمة للمقدّمتين، وجعل الدليل لازماً للمدلول.

ولا ينافي كونه منه توسط الدليل النظري مثلاً، فالدليل منه أيضاً، فسبحان مَن هو سبب كلّ ذي سبب وسببه.

وحينئذٍ لك أن تجعل المعرفة شاملة لمعرفة الله والنبي والإمام وغير ذلك، وهي مرادفة هذا العلم ومراد منها، ولذا قوبلت بالجهل، لا المقابلة للإنكار، كما في: ﴿يَعرِفُونَ نِعمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[٢].

وسبق لك في حديث جنود العقل والجهل: (العلم ومقابله الجهل ... والمعرفة ومقابلها الإنكار)[٣].

وقد يراد من أحدهما الآخر لقرينة، وهي هنا ظاهرة، فتفطّن.

بل لو [قلت][٤]: إنّ المراد بالمعرفة هنا معرفة الله ورسوله ﷺ الأئمة عليهم السلام خاصة، وأنّها من إفاضته وصنعه تعالىٰ.

قلنا: لا ينافي الأمر بالاستدلال والنظر بمعرفته تعالىٰ، فعلينا النظر والاكتساب؛ ليحصل

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ١٠، الباب الأول: تحقيق الحشر وإثباته...

(٢) «النحل» الآية: ٨٣.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٢١، ٢٢، ح ١٤، بتفاوت يسير.

(٤) في الأصل: «قلنا».

الاستعداد، فتحصل المناسبة، فتقبل النفس الإفاضة.

ولا شكّ أنّ الخيرات منه وله، وقد عرفت عدم منافاته الاكتساب والنظر، إذ لابدّ من الاستعداد وحصوله به، والله المفيض بوسط وغيره.

وقال الصادق عليه السلام: (أبىٰ الله أن يجرىٰ الأشياء إلّا بأسبابها)[1] والسبب لا ينافي كونه، وكذا العكس، كيف والسبب منه ومن لطفه، وهو متمّم لمعلولية الممكن وكماله الممكن في حقه؟ فافهم.

وبالجملة: فقول الفاضلين ومن تبعهما ليس له وجه، ويراد بالجهل هنا: عدم العلم بالبيان والتعريف، وكونه من الله، لكون البيان منه تعالىٰ، وليس للعباد فيه صنع، ولا شكّ أنّ التكليف وسقوطه منه تعالىٰ، فافهم.

فكون المعرفة منه لا ينافي وجوب النظر علينا، والقول بأنّ النظر موصل [وممهد][2] للدليل، كما قال تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا﴾[3] ﴿إن تَتَّقُوا اللهَ يَجعَل لَكُم فُرقَاناً﴾[4] ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[5].

وبالجملة فكلام الشارح هنا وما ماثله من غلط الأقلام، كما يظهر لذوي الأفهام، وهو أعلم بما قال.

ونقل الشارح هنا عن محمد أمين الإسترآبادي إشكالاً كان يخطر بباله أوّل سنّه، وهو: «أنّ التصديقات إذا كانت منه تعالىٰ فائضة، وفيها كذب وكفر، وهذا إنّما يتمّ علىٰ رأي جمهور الأشاعرة القائلين بجواز العكس، بأن يجعل الله كلّ ما حرّمه واجباً وبالعكس، المنكرين للحسن والقبح الذاتيين، لا علىٰ رأي محقّقيهم، والمعتزلة وأصحابنا.

والجواب: أنّ التصديقات الصادقة فائضة علىٰ القلوب بواسطة مَلَك أو بغيره، وهي تكون ظناً وجزماً، والتصديقات الكاذبة تقع في القلوب بإلهام شيطاني، ولا تقع إلّا ظناً، ولا تصل لمقام الجزم.

وفي الأحاديث تصريح بأنّ من نعم الله علىٰ بعض عباده أن يسلّط عليه مَلَكاً يسدّده،

---

(١) «بصائر الدرجات» ص٦، ح١؛ «الكافي» ج١، ص١٨٣، ح٧، بتفاوت يسير.

(٢) في الأصل: «وممهل».

(٣) «العنكبوت» الآية: ٦٩.

(٤) «الأنفال» الآية: ٢٩.

(٥) «البقرة» الآية: ٢٨٢.

ولا يُلهمه الباطل، وبأنّ الله يَحُول بين المرء وبين أن يجزم جزماً باطلاً»[1].

أقول: ولا يخفىٰ أنّه علىٰ ما جمعنا به الروايات لا إشكال، فإنّ التركيب ـ حينئذٍ ـ والنظر يختلف، فالباطل نشأ من سوء النفس وخبث تركيبها. ثمّ وغير المطابق، وإن حسبه في ظنه جزماً، فليس بجزم في نفس الأمر، مع أنّهم محجوبون عن القلب الذي صفته اليقين؛ بكفرهم وسوء اختيارهم، حتىٰ كانت مَلكاتهم التي حصلوها تغويهم وتصدُّ بهم، فطبع عليها بكفرهم.

وفي عدّ الإمام عليه‌السلام الرضا والغضبَ ممّا لم يكن للعباد فيه صنع إشكالٌ، وهو أنّه ينافي الأمر بالرضا في كثير من الأحاديث، واللوم علىٰ تركه، وكذا عدّه من جنود العقل، كما سبق، وهو من أعمال القلب كما سمعت، وكذا الغضب.

فقال رجل لرسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله : علّمني عِظةً ؟ فقال: (انطلق ولا تغضب) ثمّ أعاد، فقال له كذلك، ثلاث مرات[2].

وقال الصادق عليه‌السلام : (من كفّ غضبه ستر الله عورته)[3].

وأتىٰ بَدَويٌّ الرسولَ فقال: علّمني جوامع الكلم، فإنّي أسكن البادية، فقال صلى‌الله‌عليه‌وآله : (آمرك أن لا تغضب)[4].

وينتج من الغضب صفات مذمومة: قتل النفس، وقذف المحصنة، وكظمه مَحمدةٌ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَالكَاظِمِينَ الغَيظَ وَالعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾[5].

ولو رأىٰ الإنسان صورته الظاهرة حال الغضب، لكرهها نهاية الكراهة، والشاكّ ينظر في غيره وليتّعظ، فكيف حال نفسه حينئذٍ وتنقّلاتها السفلية، حتّىٰ إنّه جعل دواءً لقطع صفة الغضب المذمومة ولتحصيل الرضا.

فإذن لعلّ كونهما ليس من صنع العباد باعتبار موادّهما ومحلّهما القابل لهما، فإنهما ليسا من صنع العبد، وكذا سائر جنود العقل، فإنّها ليست من صنع العبد، بل خلق العقل وجعل له هذه الجنود للخير.

وهذا لا ينافي كونهما صفة اكتسابية، باعتبار تحصيل الصفة والاتّصاف بها فعلاً، فإنّ ما

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٧٣ – ٧٤، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٥، بتفاوت. (٣) «الكافي» ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٦.

(٤) «الكافي» ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٤، بتفاوت يسير. (٥) «آل عمران» الآية: ١٣٤.

هو ليس من صنع العباد ليس محصوراً في هذه الستة.

ولعل الحصر للتنبيه، فمثل الرضا والغضب يدخل فيه ما كان مثله، والنوم واليقظة مبادئ الأفاعيل الطبيعية وقواها، كما يدخل في المعرفة غيرها أيضاً.

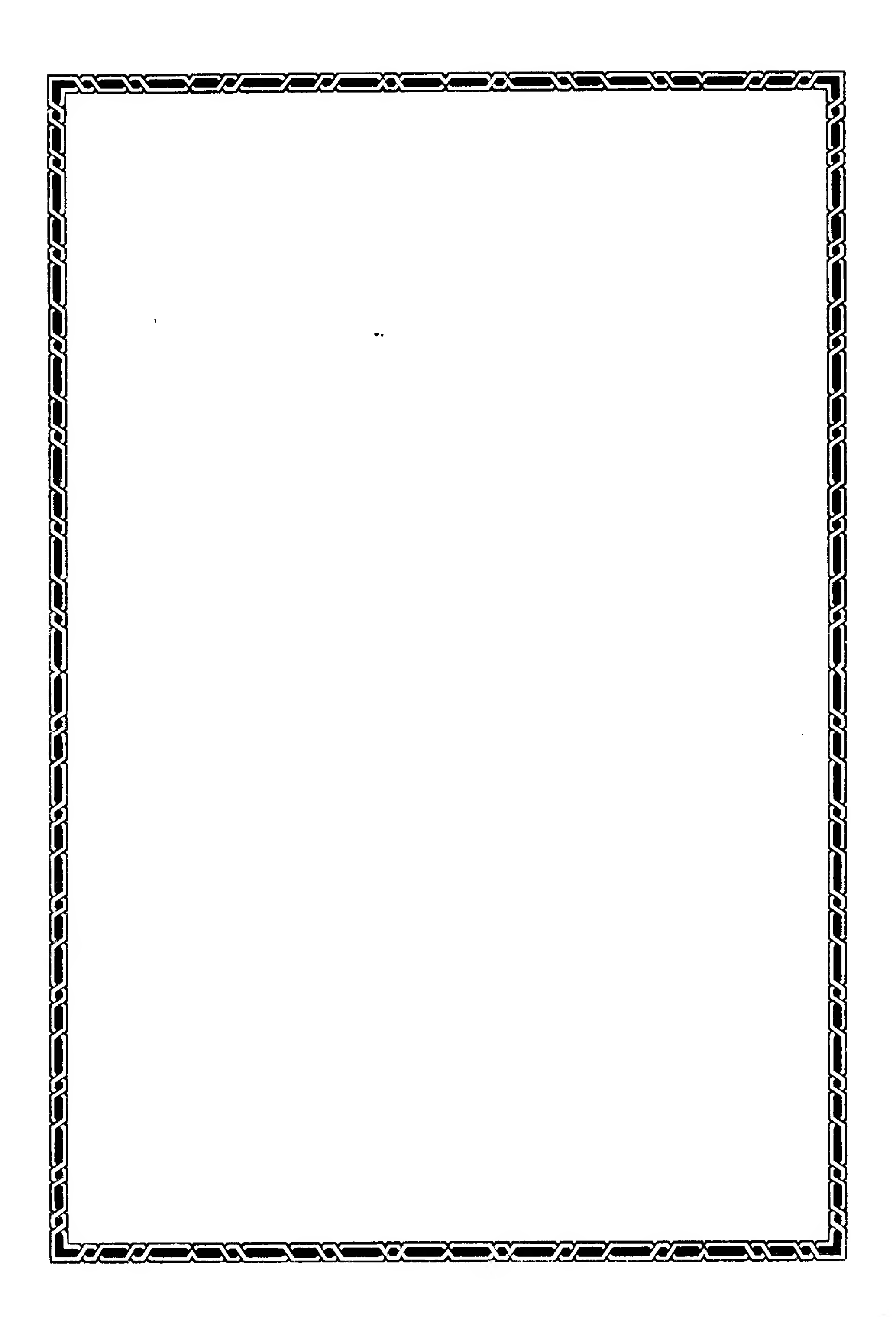
{ تنبيه: } إنّ اعتدال القوّة الغضبيّة هو المحمود، فعدمها [تفريط][1]، وهو مَن لا حمية له ولا غيرة، ويلزمه تحمّل الذلّ من الخسيس وصغر النفس، والسكوت عند المنكر وغير ذلك. وتجاوزها إفراط، حتّىٰ يخرج عن طاعة العقل وخدمتها للدين، فلا تبقىٰ له بصيرة حينئذٍ ولا فكر، ويرتكب المعاصي ولا يحتمل شيئاً أصلاً، فيترك مع ذلك الصبر، وعدم العفو وتحمّل الأذىٰ ممّن دونه، وينطلق لسانه بالمنكرات، حتّىٰ إنّه قد يخرج إلىٰ النكراء.

فليلجأ هذا الإنسان في اعتدالها، فإن عجز فبعض الشرّ أهون من بعض، وبعض الخيرات أعلىٰ من بعض.

* * *

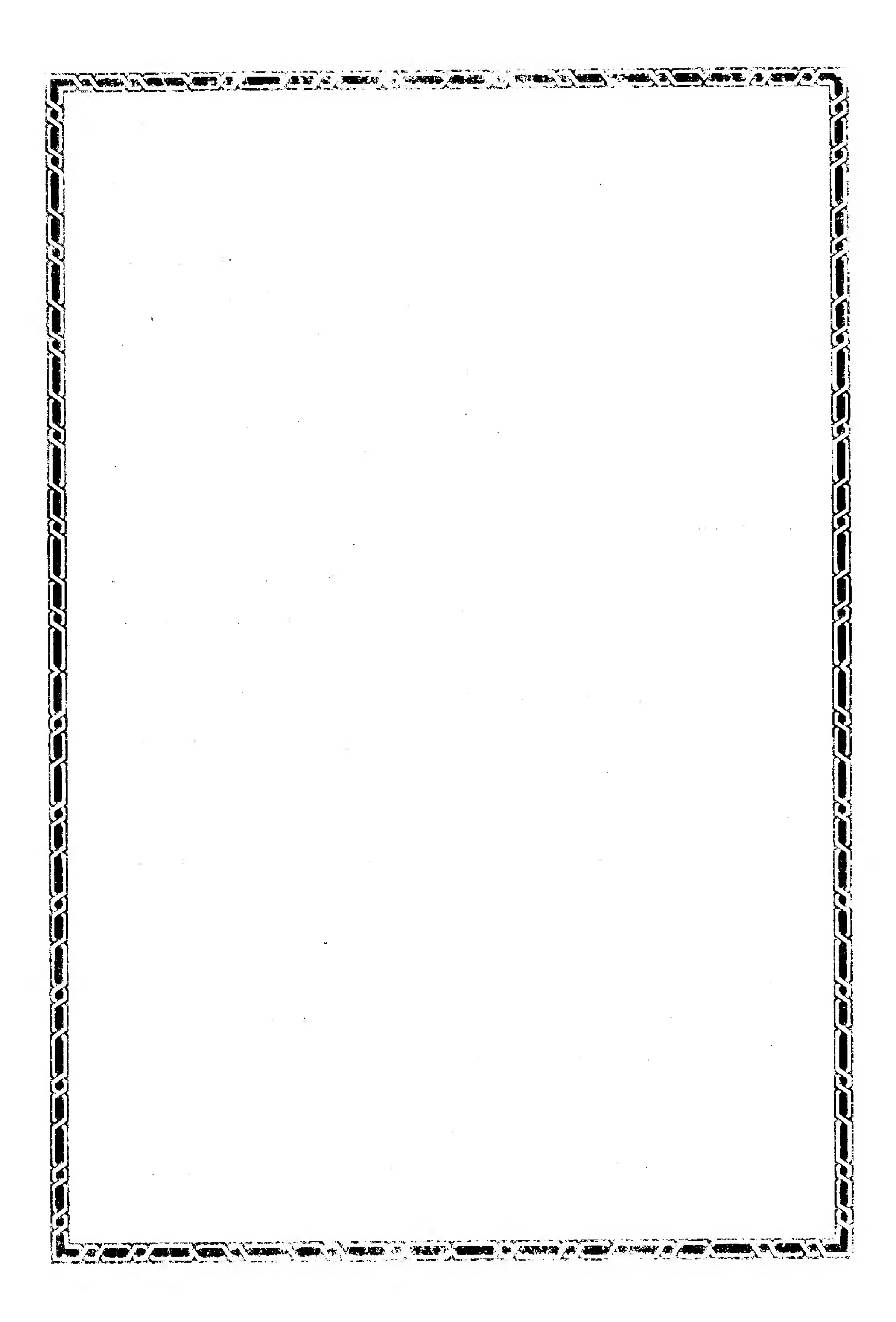
---

(١) في الأصل: «إفراط».



الباب الرابع والثلاثون

باب حجج الله على خلقه



أضواء حول الباب

أقول لا يخفىٰ دخول هذا الباب بما سبق أيضاً ـ وأحاديثه أربعة ـ في العنوان السابق ولزوم الحجّة، وهو صريح كما سبق في الجزء الأوّل، وبيّناه في الجزء الثاني، ودفعنا ما عسىٰ يختلج في لسان القاصر، وليس كذلك جاهل البيان، ومَن لم يصل له تعريف ولم تقم عليه الحجّة.

أمّا قول ملّا خليل هنا: «إنّ هذا الباب لبيان أنّه لا حجّة لله علىٰ الجاهل فيما جهل، سواءً كان جهله ممّا يرتفع بغيره، كجهله بالأحكام الشرعية أصولاً وفروعاً، أم ممّا لا يرتفع بغيره، كجهله بأنّ للعالَم صانعاً وأنّ محمّداً ﷺ نبيّ، ونحو ذلك، فإنّ جهله بالحكم الشرعي الذي سمعه من النبي ﷺ يرتفع بغير توقيف، أي خطاب جديد. وبهذا يحصل الفرق بين مقصود هذا الباب، ومقصود باب البيان والتعريف ولزوم الحجة»[1] انتهىٰ.

فإن أراد بأنّه لا حجّة له بغير أن يعرفه ويبيّنه له فحقّ، لكن لا ينافي الباب السابق، ولا يدلّ علىٰ عدم معذوريته مطلقاً، بل يؤكّد الأبواب السابقة والمشار لها قبل، لوقوع جميع ذلك، والألطاف التي يتوقّف عليها إمكان إتيان العبد لما كُلّف به اختياراً.

وإن أراد أنّه لا حجّة عليه مطلقاً، ولو بعد وصول البيان والتعريف، فغلط، لا يدلّ عليه

---

(١) «الشافي» مخطوط (٢٣٣٤)، الورقة: ١٧١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

حديث، بل أحاديث الأبواب المشار لها قبل تردّه، وإلّا انتفت فائدة البعثة والحسن والقبح العقليين وغير ذلك، وقد مرّ مبيّناً.

مع أنّ تقسيمه مردود، إذ لا يرتفع جهل بغير تعريف، بل عدم ارتفاعه بدونه بديهي، كيف وأعظم التعريف وأعمّه معرفة الصانع وباقي الأُصول؟ بل إذا ارتفعت هذه بغير تعريف، فبأن لا يُعذر الجاهل فيها بطريق أولىٰ، لكنه في هذا التنويع راجع لكلام محمد أمين السابق، مع دخول الثاني في أصول الشريعة من القسم الأول.

بل لا يرتفع جهل إلّا بخطاب، وهو [واقعاً][1] وقع ولو إجمالاً، فعلىٰ الجاهل السؤال، وعلىٰ العالم الجواب، ولا يعمل بشهوة نفسه وهواها. والتفصيل ممّا يطول، والإحالة علىٰ ما مضىٰ.

{ تنبيه:} لا خفاء في اشتمال أحاديث [الباب] السابق علىٰ إرسال الرسل، ومعلوم أنّهم الحجّة التي قطع الله بها حجّة العباد، قال الله تعالىٰ: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ الآية[2]. ولا بيان للأمر وغيره إلّا بهم، والله أقامهم مقامه في التبليغ في جميع عوالمه، كما قال علي عليه السلام في خطبة الغدير[3] وغيرها.

والأصل محمد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام، فهم حجّته، أي برهانه الظاهر؛ لدلالته عليه، والتي استدلّ بها وعرّف خلقه وبيّن بها، لأنّها آيته العظمىٰ، وبها احتجّ علىٰ خلقه، لجمعهم خُزانة العلم وعصمتهم عليهم السلام، ولا يفوتهم كمال، ولا نقص فيهم؛ ولذا احتجّ الله بهم في جميع ما يريده من عباده.

فهم حجّة له بهم عليهم، وللمخلوق عليهم بما أودع فيهم وبذواتهم، وما ظهر بهم من البيان والمعاجز، وبحسب ما كلّف، ممّا هو دون الوسع، بمعنىٰ الجهد بالنسبة إلىٰ الأقلّ، وروعي هذا بالنسبة إلىٰ الكلّ، لئلّا يكون فيه تكليف ما لا يطاق بالنسبة لبعض كما سبق، فافهم.

وعلىٰ ذلك فكون غيرهم عليهم السلام حجّة وبرهاناً، بحسب الذوات والأفعال والصفات والأقوال، من فاضلهم، ذاتاً وصفةً وفعلاً وقولاً.

---

(١) في الأصل: «واقع».
(٢) «النساء» الآية: ١٦٥.
(٣) «مصباح المتهجّد» ص٦٩٧، وفيه في شأن الرسول صلى الله عليه وآله: (أقامه في سائر عالمه في الأداء مقامه).

❑ الحديث رقم ﴿ ١ ﴾

قوله: ﴿عن بريد بن معاوية، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ليس لله علىٰ خلقه أن يعرفوا، وللخلق علىٰ الله أن يعرّفهم، ولله علىٰ الخلق إذا عرّفهم أن يقبلوا﴾.

أقول: إنّما لم يكن أوّلاً لله علىٰ خلقه ذلك؛ لخروج ذلك عن وسعهم بغير تعريف منه لهم ونصب دليل؛ بدليل باقي الحديث، وغيره من الأحاديث النافية للجور عن الله، وأنّه لا يكلّف بما لا يطاق، ولا تكليف إلّا بعد البيان، فلابدّ من تقدّم البيان الوجودي والتعريف بالإلقاء في الهوية، ليتوجّه منهم السؤال له، ويطلب منهم معرفته.

ويجب عليهم حينئذٍ أن يعرفوه، وبحسب مراعاة الأصلح، والحكمة الوجودية التي لا يفعل خلافها [أنّه للناس] وبالدعوة وتبليغ الرسول صلى الله عليه وآله وخلفائه، ولله في كلّ وقت حجّة ناطقة.

وللناس علىٰ الله أن يعرّفهم، لأنّ فيه صلاحهم ونظام معاشهم، وهو ممّا لا يجوز إهماله في الحكمة بحسبها، فيجب. وعليهم ـ بعد البيان والتعريف للسبيل وإعطاء الآلة ـ أن يقبلوا ويعملوا وينظروا ويتفكّروا؛ لقيام الحجّة عليهم ووضوح المحجّة.

❑ الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿[عن عبدالأعلىٰ بن أعين، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام :] مَن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا﴾.

أقول: إذ لا تكليف إلّا بعد البيان وبلوغ الدعوة، أمّا من لم تبلغه أو لم يعرف الحكم مثلاً، ولا طريق له إلىٰ معرفته أصلاً، فليس عليه شيء، فجميع الأحكام الشرعية والوضعية متوقّفة علىٰ دليل شرعي وتعريف إلٰهي، ومثله الحديث اللاحق.

❑ الحديث رقم ﴿ ٣ ﴾

قوله: ﴿[عن أبي الحسن زكريا بن يحيىٰ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:] ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم﴾.

أقول: لعدم مؤاخذتهم به، وعدم تكليفهم به، فلو أُخذوا به لزم القبح والظلم.

ومثل هذه الأحاديث يُستدلّ بها علىٰ أنّ العبادات توقيفيّة وغيرها، وعلىٰ البراءة الأصلية.

وفي التوحيد: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)[1].

كيف، وهو حينئذٍ مجهول مطلق، وتوجّه النفس نحوه محال، وطلبه وإمكان تحصيله متوقّف علىٰ تصوّره بوجهٍ، وهو |موقوف| علىٰ البيان والتعريف، والفرض أنّه محجوب، فلو طلب كان محجوباً غير محجوب، ولزم خلاف الفرض. ولا تدلّ علىٰ معذورية الجهل بعد ذلك للحكم مطلقاً، وأنّه الأصل، كما لا يخفىٰ.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن حمزة بن الطيار، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: قال لي: اكتب، فأملىٰ عليّ: إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجُّ علىٰ العباد بما آتاهم وعرّفهم، ثمّ أرسل إليهم رسولاً، وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهىٰ﴾.

أقول: إنّما أمَره بالكتابة ليحفظه زيادةً ويبقىٰ، فإنّ القلب يتّكل عليها، وليعلّم حمزة النسخ وكتابة الحديث، فإن فيه غايات كثيرة ظاهرة لم تحصل في الحفظ.

ومعلوم أنّ الله لا يحتج علىٰ أحدٍ إلّا بما آتاه وعرّفه، ولكن لله الحجّة البالغة علىٰ الكلّ، بالإهداء والتعريف، وتركيب القوىٰ، والسمع والبصر، وغيرها ممّا يحتاج إليه الإنسان.

ثمّ أرسل في كلّ وقت رسولاً أو خليفة قائماً، فلن يخلي الله الأرض من ذلك ما بقي التكليف، (وأنزل عليهم الكتاب)، وأعلا ضمير الجمع لهم؛ لإرادة الجنس من الرسول ﷺ. وفي التوحيد[2] بتوحيد الضمير، والأمر سهل، وله وجه، فتأمّل.

وبذلك تنقطع الحجّة؛ قال تعالىٰ: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ﴾[3] ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبعَثَ رَسُولاً﴾[4].

---

(١) «التوحيد» ص٤١٣، ح٩.

(٢) «التوحيد» ص٤١٣، ح١٠، وفيه: (وأنزل عليه الكتاب).

(٣) «النساء» الآية: ١٦٥. (٤) «الإسراء» الآية: ١٥.

ولأنّه قد يشتبه الداعيان علىٰ العقل، فكمل بمن لا يشتبه عليه داعٍ أصلاً، قال الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

وجعل في كتابه كلّ شيء، إمّا بشخصه وبعينه، أو بمادّته وأصوله، وجعل فيهم قيّماً ودليلاً، [ينطق][2] به ويكشف عن مكنون سرّه، ويوضح جلاء محكمه، ويزيل خفاء متشابهه. فأمر فيه بجميع أنواع الطاعات ورغّب فيه، وحثّ علىٰ المقرّبات، ونهىٰ عن المحظورات، وبعّد عن المكروهات، وكلّه ظاهر لمن قرأه بتفهّم، علىٰ اختلاف الناس في ذلك، فضلاً عمّا وراء الظاهر، من بطونه ونكته ورموزه.

قوله: «أمر فيه بالصلاة والصيام، فنام رسول الله ﷺ عن الصلاة، فقال: أنا أنمتك[3]، وأنا أوقظك، فإذا قُمتَ فصلِّ؛ ليعلموا إذا أصابهم ذلك [كيف] يصنعون، ليس كما يقولون: إذا نام عنها هلك. وكذلك الصيام، أنا أُمرضك، وأنا أُصحّك، فإذا شفيتك فاقضِه.

ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: [وكذلك] إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق، ولم تجد أحداً إلّا ولله عليه الحجّة، ولله فيه المشيئة، ولا أقول: [إنّهم] ما شاؤوا صنعوا».

{أقول:} في نسخة التوحيد: (وأنا أُنيمك)[4] علىٰ صيغة المضارع، وهو أظهر في دفع ما يتوهّم من الإشكال الآتي، علىٰ أنّ المقصود هنا بيان التوسعة علىٰ العباد كملاً في جميع التكاليف، سواءً وقع لازم ذلك من الكلّ أو لم يقع من الكلّ.

فبيّن هنا بعض ذلك في أعظم التكاليف وأعمّها ـ [بوادي الشيطان[5]، فإنّه مطّرح، ولا

---

(١) «الحديد» الآية: ٢٥.
(٢) في الأصل: «ينطبق».
(٣) في المصدر: «أُنيمك».
(٤) «التوحيد» ص٤١٣، ح١٠.
(٥) في الحديث: أنّ رسول الله ﷺ نزل في بعض أسفاره بوادٍ فبات فيه، فقال: (من يكلؤنا الليلة؟) فقال بلال: أنا يارسول الله، فنام ونام الناس معه جميعاً، فما أيقظهم إلّا حرُّ الشمس، فقال رسول الله ﷺ: (ما هذا يا بلال؟) فقال: أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفسكم يارسول الله، فقال رسول الله ﷺ: (تنحّوا من هذا الوادي الذي أصابتكم فيه هذه الغفلة، فإنّكم بتّم بوادي الشيطان)... «دعائم الإسلام» ج١، ص١٨٧.

ممّا اشتمل عليه القرآن] ـ وهو الصلاة التي هي قربان كلّ تقي، ومشتملة علىٰ التنقّلات وحاكية لحالات الوجود، حتىٰ ورد: (الصلاة معراج كلّ تقي)[1]، والمصلي مناجٍ ربّه، وكذا الصيام.

ثم بيّن الوسع، لأنّه أوجب الصلاة بحسب الوسع والطاقة، ولم يوجب الإثم علىٰ مَن نام عنها حتّىٰ خرج الوقت، سواءً كان قبل دخوله أو بعده، متّسعاً عليه، بل عليه الإتيان بها أداءً أو قضاءً، فلم يجعل أحداً في ضيق.

ولله الحجّة البالغة علىٰ الكلّ في جميع الحالات؛ لأنّه إنّما طلب الوسع، ولم يكلّف بما لا يطاق، فمتىٰ أمر بأمرٍ فإنّما طلب الإتيان منه بالمستطاع، أمّا غيره فموضوع.

أمّا في [هذا] الحديث أنّه ﷺ نام، أو لم يجلس حتّىٰ طلعت الشمس[2]، فيحمل علىٰ أنّه نام وجلس في الوقت، فإنها قابلة له.

لكن روي مامعناه: أنّ محمّداً ﷺ نام عن صلاة الصبح حتّىٰ طلعت عليه الشمس، فصلّىٰ قضاءً ـ في التهذيب[3]، والفقيه[4]، وفروع الكافي[5] ـ معلّل بأنّه أُنيم، لئلّا يعيّر أحدٌ أحداً، وأنّه نام عن الصلاة. [وهو] ما لا يعوّل عليه ولا يعمل به، لمعارضته للأحاديث المتواترة ـ معنىً ـ بأنّ روح القدس مختصّة بهم، وهي لا تسهو ولا تنسىٰ، ولا تلهو ولا تغلط[6]، وكذا ما دلّ علىٰ عصمتهم عليهم السلام مطلقاً، وكذا الآيات.

فما دلّ علىٰ وقوع النسيان منهم عليهم السلام فسبيله التقيّة، لمخالفتها لما هو أصحّ وأشهر وأوفق للكتاب، والإجماع والبراهين العقلية المتواترة.

أمّا تجويز الصدوق[7] عليه السهو في حال، فمن سهوه رحمه الله لا من سهو النبي ﷺ.

أمّا بيان الحكم فيكفي فيه القولي أو التقريري للناس كسائر الأحكام، ومَن لم يصدّقه يعيّره بنومه.

---

(١) «الخصال» ص ٦٢٠، ح ١٠؛ «عيون أخبار الرضا» ج ٢، ص ٧، ح ١٦، وفيهما: (الصلاة قربان كلّ تقي).

(٢) «دعائم الإسلام» ج ١، ص ١٨٧؛ «بحار الأنوار» ج ٨٤، ص ٤٨، ح ٤٤.

(٣) لم نعثر عليه. (٤) «الفقيه» ج ١، ص ٢٣٣، ح ١٠٣١.

(٥) «الكافي» ج ٣، ص ٢٩٤، ح ٩.

(٦) «الكافي» ج ١، ص ٢٧٢، ح ٣؛ «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٥٨، ح ٢٥، باختلاف في اللفظ.

(٧) «الفقيه» ج ١، ص ٢٣٤.

فانظر إلىٰ ضعف العلّة وسقوطها، وإلّا لكان يعصي ثم يتوب، حتّىٰ لا يُعيّر أحدٌ أحداً بالمعصية إذا تاب. مع أنّه روي في غير موضع في الكتب المعتبرة: أنه ﷺ قال: (تنام عيناي ولا ينام قلبي)[1]، ورووه أيضاً، فإذا لم ينم القلب فالشعور والإحساس باقٍ، فإذا كان كذلك فلا [يحلّ] يخرج الوقت إلّا والإحساس باقٍ، فإذن تركه الصلاة عمداً، لو نام طول الوقت، لا نسياناً.

فلو صحّ ذلك لزم أن يتركها عمداً، والقول بأنّ قلبه ينام كنومنا، [فليس][2] معنىٰ نوم العين إلّا التغميض الحسّي؛ لمّا لا يلزم منه نقص وعدم شعور.

وما حكم به الشارح[3] هنا من عدم التعارض ـ فإنّ الفجر إنّما يُدرك بالعين التي نامت ـ هنا فغلط، بل في الحقيقة لا تدرك العين شيئاً إلّا بعد إدراك القلب، ولا تُعرض إلّا بعد إعراضه، فإنّ إعراضها دليل إعراضه، فثبت التناقض.

وروي عنهم عليهم السلام: **(حُكمنا في النوم واليقظة واحد)**[4].

فلو وقع منهم عليهم السلام مثل ذلك ـ حينئذٍ ـ وقع منهم عمداً، وهو محال، ولا يصحّ أن تقع منهم المعصية اختياراً، ولا لأجل عدم التعيير.

وأيضاً ما ذكر من الحظوظ التي يجب تنزيههم عنها، ولا وجه لتخصيص المتواتر معنىً من وجوه، ومطابق للكتاب والسنّة وأدلّة الحكمة، بهذا الخبر الشاذ.

قال المجلسي في الشرح لهذا الحديث ـ لقوله عليه السلام: (فنام رسول الله ﷺ) ـ ما لفظه: «هذا النوم رواه العامة[5] والخاصّة[6]، أنّه عليه السلام نام في المعرس حتىٰ طلعت الشمس، ومَن أنكر سهو النبي ﷺ لم ينكر هذا، كما ذكره الشهيد رحمه الله[7].

لكنه ينافي ظاهراً ما عدّ من خصائصه أنّه ﷺ كان تنام عينه ولا ينام قلبه، فيلزم تركه الصلاة متعمداً»[8].

---

(١) «سنن أبي داود» ج١، ص٥٢، ح٢٠٢؛ «مجمع البيان» ج٣، ص٢٤٣؛ «كنز العمال» ج١١، ص٤٠٧، ح٣١٩٠٠.

(٢) في الأصل: «فلا».

(٣) «شرح المازندراني» ج٥، ص٧٨.

(٤) «الكافي» ج١، ص٥٠٩، ح١٢، بالمعنىٰ.

(٥) «الموطأ» ج١، ص٣٠، ح٢٤.

(٦) «دعائم الإسلام» ج١، ص١٨٧.

(٧) قال الشهيد رحمه الله بعد نقله الخبر: «ولم أقف علىٰ راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح في العصمة به»، «ذكرىٰ الشيعة» ص١٣٤.

(٨) «مرآة العقول» ج٢، ص٢٣٦.

[أقول:] قول الشهيد: إنّ [علىٰ] مَن لم ينكر سهو النبي ﷺ لا ينكر هذا، ممنوع، بل ينكر، فإن أراد مجرّد الوقوع، فهذا لا ينكر، وغير كافٍ كما لا يخفىٰ، ومنافاته لكثير من الأدلّة العقلية والنقلية من وجوه أشرنا لبعضها.

{ قال } ﷺ : «وأجيب بوجوه:

الأول: أنّ المراد: لا ينام قلبه في الأكثر، وهذه الإنامة لمصلحة، فكان كنوم الناس».

أقول: تخصيص تلك الأدلّة بهذه لا يمكن، فضلاً عن الوقوع، وعرفت عدم صحّة جريان المصلحة فيهم بذلك، بل توجب النقص ونفرة النفوس.

قال ﷺ نقلاً عن بعض العامة[1]: «الثاني: إنّ المراد أنه ﷺ لا يستغرقه النوم، حتّىٰ يصدر منه الحدث.

الثالث: ما قال بعضهم أيضاً: إنّه ﷺ أخبر أنّ عينيه تنامان، وهما اللتان نامتا هاهنا، لأنّ طلوع الفجر يدرك بالعين لا بالقلب.

ولا يخفىٰ ما فيه، إذ الظاهر أنّ الغرض اطّلاعه ﷺ علىٰ ما يخفىٰ علىٰ النائم، سواءً كان ممّا يُدرك بالعين أم لا، كما يدلّ عليه قصّة ابن أبي رافع وغيرها، وأوردناها في كتابنا الكبير»[2].

{ أقول :} عنىٰ به البحار، وبطلانهما ظاهر من وجوه، والوقت ضيّق عن البحث مع العامة.

{ قال } ﷺ : «الرابع: ما يخطر بالبال، وهو أنّه ﷺ لم يكن مكلّفاً بالعمل بما يعلمه من غير الجهات التي يعلم بها سائر الخلق، لأنّه ﷺ كان يعلم كفر المنافقين، ولم يكن مأموراً بالعمل بما يقتضيه هذا العلم من قتلهم والاجتناب عنهم وعدم مناكحتهم، وغيرها من الأحكام، وكان الأئمة ﷺ يعلمون كون السمّ في الطعام، والذهاب إلىٰ العدو يوجب القتل أو هزيمة الأصحاب، ولم يكونوا مكلّفين بالعمل بهذا العلم، فلا يبعد أن يكون مع العلم بالفجر الصلاة ساقطة عنه، أو مأموراً بتركها لتلك المصلحة.

ويمكن أن يعدّ هذا الوجه الأخير جواباً خامساً، وسيأتي بعض القول فيه في كتاب

---

(١) «الشفاء» للقاضي عياض، ج ٢، ص ١٥٩. (٢) «مرآة العقول» ج ٢، ص ٢٣٦، بتفاوت يسير.

الصلاة إن شاء الله تعالىٰ»[1].

{ أقول:} ضعف ما ذكره ظاهر ممّا سبق، وزيادة هنا: بطلان مقايسة هذا بعدم قتل المنافق مع علمه به، وكذا بعدم أكله الطعام المسموم. والوجه في ذلك ـ عقلاً ونقلاً من وجوهٍ ـ ظاهر.

وأيّ دليل يدلّ علىٰ اقتضاء المصلحة سقوط الصلاة عمداً بالنسبة إلىٰ المعصوم أصلاً؟ فلا مشاحة في اطّراح ما خالفه ما سبق. ولنا في حديث النوم رسالة مفردة وجيزة.

أمّا عموم مشيئته لكلّ شيء [في قوله][2] تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ﴾[3] فسمعت معناها في المعصية، وأنّها عزميّة اختيارية عرضية، وأنّها غير منافية للتكليف واستحقاق العقاب، بل مصحّحة له.

وعرفت بطلان قول المفوّضة المعتزلة القائلة بأن يقع ما لا يشاء الله، ولا يصحّ: ما لم يشأ لم يكن، إذ لو كانوا كذلك لم يحجزهم بالأوامر والنواهي، ولم يكره منهم عملاً، والله أجلّ من أن يُغلَب أو يُقهر، كما هو صفة مَن يكون في سلطانه ما لا يريد. وهذا دفعٌ منه عليه السلام في توهّم التفويض من التوسعة، وعدم تكليفه بما ليس في الوسع.

قوله: ﴿ثم قال: إنّ الله يهدي ويضلّ. وقال عليه السلام: وما أُمروا إلّا بدون سعتهم، وكلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم، ولكنّ الناس لا خير فيهم ـ ثم تلا عليه السلام: ـ ﴿لَيسَ عَلَىٰ الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَىٰ المَرضَىٰ وَلا عَلَىٰ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ﴾ فوضع عنهم ﴿مَا عَلَىٰ المُحسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَلَا عَلَىٰ الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوكَ لِتَحمِلَهُم﴾[4]. قال: فوضع عنهم، لأنّهم لا يجدون﴾.

أقول: أمّا نسبة الضلال والهدىٰ له تعالىٰ في القرآن فكثير، وسبق لك أنّ الإضلال يقع لمعانٍ متعدّدة، لا يستلزم أكثرها نقصاً فيه. أمّا كونه بمعنىٰ موجِد الضلال أو الشرّية، فلم تتعيّن آية لأحدهما، بل الآيات تنبئ عنها.

---

(١) «مرآة العقول» ج ٢، ص ٢٣٧.
(٢) في الأصل: «فقوله».
(٣) «الإنسان» الآية: ٣٠.
(٤) «التوبة» الآية: ٩١ – ٩٢.

وروىٰ الطبرسي، عن علي بن محمد العسكري عليه السلام، أنّه قال: (فإن قالوا: ما الحجّة في قوله تعالىٰ: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهدِي مَن يَشَاءُ﴾[1] وما أشبه ذلك.

قلنا: فعلىٰ مجاز هذه الآية يقتضي معنيين:

أحدهما: أنّه إخبار عن كونه تعالىٰ قادراً علىٰ هداية مَن يشاء وضلالة من يشاء، ولو أجبرهم علىٰ أحدهما لم يجب لهم ثواب ولا عليهم عقاب، علىٰ ما شرحناه.

والمعنىٰ الآخر: أنّ الهداية منه تعالىٰ التعريف، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاستَحَبُّوا العَمَىٰ عَلَىٰ الهُدَىٰ﴾[2] وليس كلّ آية مشتبهة في القرآن كانت الآية حجّة علىٰ حكم الآيات اللاتي أمر بالأخذ بها) الحديث[3].

أقول: ويناسب المعنىٰ الثاني أن يكون الضلال المسند إليه بمعنىٰ استنطاق طبائعهم بالتكاليف الصادرة منه لهم، ليظهر صدق دعواهم وكذبه بمرءىً من الخلق ومسمع، فتعلو الحجّة عليهم، فتمضي الأشياء مشروحة مبيّنة، كما اقتضته حكمته، وذلك لأنّ وقوع الضلال والهدىٰ من المكلّف [و]ظهوره إنّما يقع بمخالفة التكليف الذي به الاختيار، والتكليف من الله، فصحّة النسبة لوقوعها بما وقع بفعله ورضاه.

قال الله تعالىٰ بعد قوله: ﴿عَلَيهَا تِسعَةَ عَشَرَ﴾ إلىٰ ﴿كَذَٰلِكَ﴾ قال: ﴿يُضِلُّ اللهُ﴾ ـ أي بالعدد ﴿مَن يَشاءُ ويَهدِي مَن يَشاءُ﴾[4].

وقال تعالىٰ، في ضربه المثل بالبعوضة: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهدِي بِهِ كَثِيراً﴾ الآية[5]، وقد سبق بيان ذلك فراجعه. وباقي الحديث ظاهر ممّا سبق، والله المعين.

وقوله عليه السلام: (ولكن الناس لا خير فيهم) عام، في كلٍّ بحسبه، إلّا نوع مخصوص، إذ التقصير في الكلّ، وإن اختلف شدّةً وضعفاً، وبعضاً وكُلّاً.

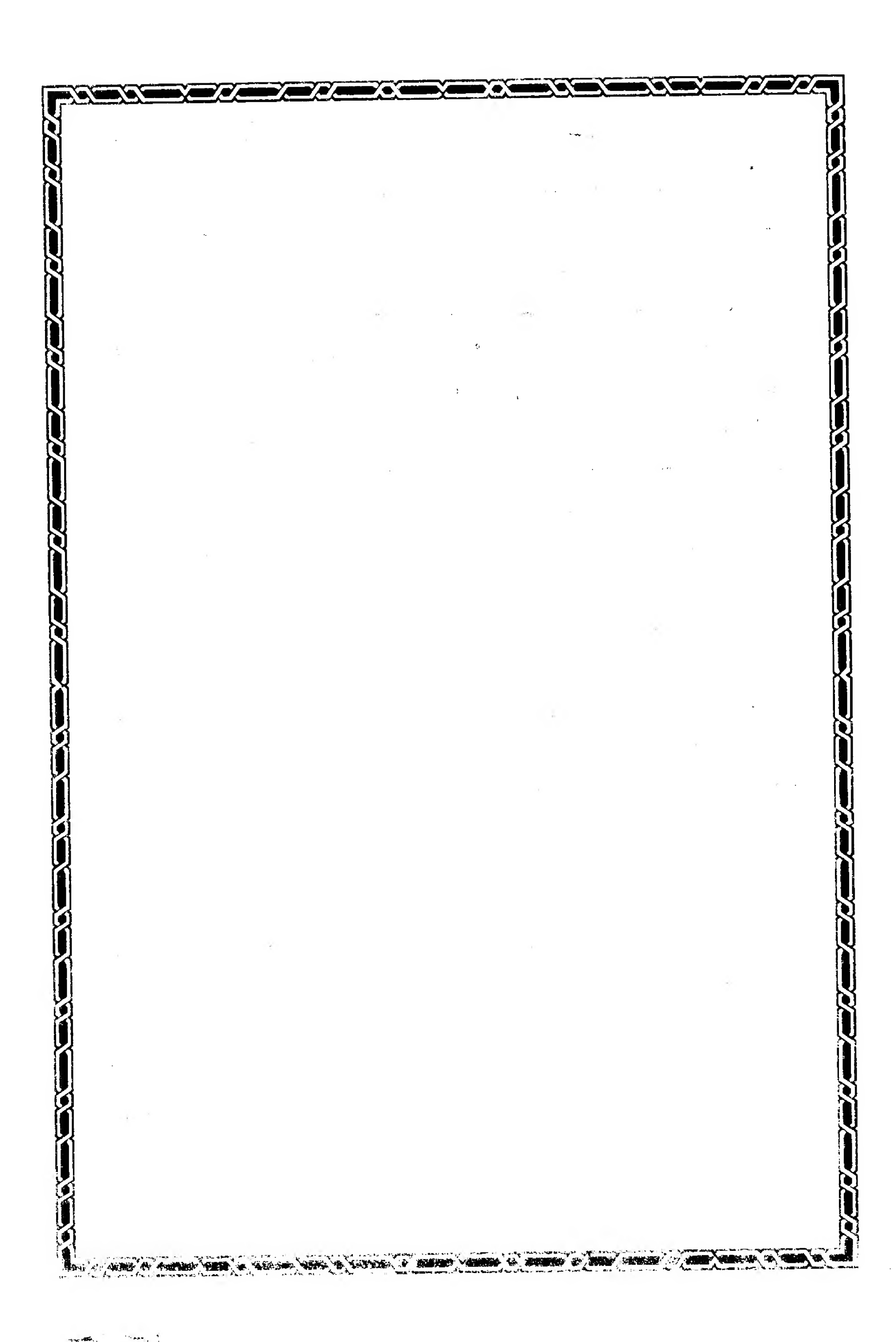
* * *

---

(١) «النحل» الآية: ٩٣.
(٢) «فصلت» الآية: ١٧.
(٣) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٤٩٥ - ٤٩٦، صححناه علىٰ المصدر.
(٤) «المدّثر» الآية: ٣٠ - ٣١.
(٥) «البقرة» الآية: ٢٦.

الباب الخامس والثلاثون

الهداية أنها من الله عز وجل



أضواء حول الباب

أقول هذا هو الباب [الخامس والثلاثون][1] من كتاب التوحيد ـ وبأحاديثه يختم هذا الكتاب ـ وأحاديثه أربعة.

وممّا سبق لك في الأبواب السابقة يظهر لك الوجه في كون الهداية منه تعالىٰ، ولأنّه لا يصحّ أن يطلبنّ من أحد تكليفاً إلّا بعد أن يُبيّن له ما طلب منه، ويهديه إلىٰ معرفة ذلك، والعمل به بالوجه الذي بيّنه له، حتّىٰ يسلك الطريق الموصل له.

والهداية: هي الدلالة والإرشاد إلىٰ سواء السبيل، ولو لم يجعل الله في العباد بحسب ما فطرهم عليه طريقاً إلىٰ معرفته، ما صحّ منهم السؤال في ذلك، في مقام [الذر][2] أو المعاني أو الصور أو المثال، أو العمل الحسّي، بل ما طلب من كلّ فرد إلّا ما ألقىٰ في هويته، وتعرّف له به.

وأجمع أنواع الهداية هداية الإنسان، فهداه بجميع الطرق، وغيره بحسب نوعه ومقام وجوده، فأوحىٰ ﴿ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾[3]، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَوحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّحلِ ﴾[4] ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرضِ﴾ الآية[5] ﴿ فَأَلهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقوَاهَا ﴾[6] وغير ذلك.

---

(١) في الأصل: «الرابع والعشرون».
(٢) في الأصل: «الشر».
(٣) «فصلت» الآية: ١٢.
(٤) «النحل» الآية: ٦٨.
(٥) «الأنعام» الآية: ٣٨.
(٦) «الشمس» الآية: ٨.

والعمل بمقتضىٰ الفطرة الأُولية، والاستقامة عليها، الذي سبب النجاة، دليلٌ علىٰ حصول البيان والهداية لِما طلب في الفطرة الوجودية الأُولية التي لا تبديل فيها، ويستوي في ذلك الكلّ، كلّ بحسب مقامه.

ولولا بيان الله وهدايته لما استطاع أحد معرفة اعتقاد أو عمل؛ لقصوره عن ذلك عقلاً ونقلاً؛ وقال تعالىٰ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[1] ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ الآية[2]. وقال ﷺ: (فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، علىٰ إقرار قلب ذي الجحود)[3].

{ قال } **محمد صادق في الشرح** أوّل الباب: «الهداية: الوصول إلىٰ طريق الحقّ، أو الوصول إلىٰ الحقّ علىٰ قدر استعداد العبد وسرّه. [و]قد علمت أنّ لكلّ أحد مرتبة من الوجود، والوجود مختلف المراتب في غلبته علىٰ الإمكان، وفي مغلوبيته منه، وفي تساويه معه. وكلّ شخص علىٰ قدر غلبته يجد الحق، أو يجد طريق الحق، وهذا أيضاً علىٰ قسمين:

أحدهما: أن يجد بإلهام وإلقاء الحقّ في قلب البشر.

وثانيهما: بواسطة البشر، علىٰ اختلاف مراتب الإلقاء في الشدّة والضعف.

وقد يوجد غلبة الوجود علىٰ الإمكان بجبر الأنبياء والأوصياء ﷺ علىٰ مَن كان في شأنه الاهتداء، فإنّه إذا أطاع بالجبر يقوىٰ وجوده، وكذا علىٰ اختلاف مراتب المغلوبية يبعد عن الله. فكلّ من الهداية والضلال من الله تعالىٰ.

لا يقال: فإذا كان كذلك فإبعاث الرسل عبث، فمَن غلب وجوده علىٰ الإمكان يهتدي، ومَن لم يغلب يضل.

لأنّا نقول: ما قلت ليس بحقّ علىٰ الإطلاق؛ فإنّ من غلب وجوده علىٰ الإمكان ـ كثيراً ـ مهتدٍ، بشرط إلقاء الله تعالىٰ، أو إلقاء الرسول ﷺ، أو إلقاء النبي ﷺ الحق إليه، وإن لم يكن الشرط لم يكن الهداية، يعني من غلب وجوده علىٰ عدم الإمكان يقبل الهداية من الله، أو ممّا جاء به النبي ﷺ ويطيعه» انتهىٰ.

{ أقول: } ستعرف مأخذه من بعض كلام الشيرازي، ولا يخفىٰ ما فيه من الغلط والخبط، وبُعد عبارته عن ظاهر الأحاديث هنا، فأصل الهداية عرفتها، وهي ما به بيان الحقّ

---

(١) «البلد» الآية: ١٠. (٢) «فصّلت» الآية: ١٧.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ٤٩، صحّحناه علىٰ المصدر.

حتّىٰ يصل له، بأن يعمل بمقتضىٰ ما بُيّن له، فالوصول إلىٰ الحقّ بالأخذ بطريقه، وما وقع البيان والتعريف به.

وما أشار له من السر لا سرّ فيه، بل خبط، ونهاية الإمكان المشيئة، وهي طبقه لا يزيد عليها.

نعم، مراتب الممكنات تتفاوت بحسب البساطة وعدمها، والقرب من عالم المشيئة والبعد، والإمكان عامّ للكلّ، لا يخرج منه مخلوق، سواءً الفعل والمفعول. ولا تحصل غلبة الوجود بالجبر، ولا يقع بيان إلّا بواسطة أشرف الأنبياء، بحسب مبدأ الفيض ومقام المشيئة، وإن تنوّع بعدُ بواسطة نبي أو مَلَك أو غيره.

فما ذكره من التقسيم منظور فيه، وما دفع به الإشكال الذي تصوّره لا يتمّ علىٰ قوله أولاً: إنّ لكل أحد مرتبة من الوجود، وهو بحسبه مختلف المراتب بسبب الغلبة.

وسيأتي زيادة بيان لسقوط كلامه، خلال الكلام علىٰ الأحاديث.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن ثابت بن سعيد، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا ثابت، ما لكم وللناس، كُفّوا عن الناس، ولا تَدْعوا أحداً إلىٰ أمركم، فوالله لو أنّ أهل السماوات وأهل الأرضين اجتمعوا علىٰ أن يهدوا عبداً يريد الله ضلالته ما استطاعوا علىٰ أن يهدوه، ولو أنّ أهل السماوات وأهل الأرضين اجتمعوا علىٰ أن يضلّوا عبداً يريد الله هدايته ما استطاعوا أن يضلّوه. كفّوا عن الناس ولا يقول أحد: [هذا][1] عمّي وأخي وابن عمّي وجاري، فإنّ الله إذا أراد بعبدٍ خيراً طيّب روحه، فلا يسمع معروفاً إلّا عرفه، ولا منكراً إلّا أنكره، ثم يقذف الله في قلبه كلمة يجمع بها أمره﴾.

{أقول:} يقع البيان في مباحث:

{المبحث الأول:} في نقل بعض ما قيل في الحديث وردّه:

---

(١) ليست في المصدر.

{ قال } محمد صادق في الشرح لهذا الحديث، تفريعاً علىٰ كلامه السابق: «بيان: أقول: مَن كانت فعليته غالبة بحقّ غلبة، فهذا القدر يقبل الهداية من سفراء الله تعالىٰ، ولو اجتمع أهل السماوات وأهل الارضين لا يستطيعون أن يضلّوه، لأنّ ذاته مقتضية للهداية، وإطاعة الرسول ﷺ واقتضاء الذات لا ينفكّ عن الذات، ما دامت الذات موجودة بهذا النحو من الوجود.

وكذا مَن كان إمكانه غالباً علىٰ وجوده، لا يقبل الهداية علىٰ قدر غلبة الإمكان، فهدىٰ الله به الهداية» انتهىٰ.

{ أقول: } إذا كانت هدايته من اقتضاء الذات، وعنىٰ به ما تقتضيه الأعيان الثابتة غير المجعولة، فبعضها يقتضي الهدىٰ، وبعضٌ الضلالَ، والذاتي لا يعلّل.

ومفاسده كثيرة، سبق بيان بعض وسيأتي، والإشكال السابق ذكره في كلامه يرد، بل لا يمكن ـ حتّىٰ الواجب ـ ضلال مَن يكون كذلك وبالعكس، لأنّ علمه تابع، والماهيات غير مجعولة، وليس لله إلّا إفاضة الوجود بتجلّيه الذاتي، والهدىٰ والضلال والكفر من مقتضيات الذوات، فلا يمكن أحد ـ حتّىٰ النبي ﷺ ـ هدي ما مقتضىٰ ذاته الضلال وبالعكس، وهو المعبّر عنه بـ «غلبة الإمكان» وغيره.

وملاحظة شرط إلقاء الله، أو إلقاء رسوله ﷺ في ذلك، لا معنىٰ له علىٰ قوله، وجعله له أنّه مقتضيات الذوات.

ولو أنّه فسّر الحديث وقال: المقصود نفي شدّة الجدال والإلحاح الشديد علىٰ هداية آخر قريب، أو غير صاحب، فمَن يرد الله أن يهديه يهتدي بأقلّ من ذلك، بحسب قبوله وعمله بمقتضىٰ البيان منه والتعريف، ولو اجتمع الكلّ علىٰ خلافه لا ينفع، فلا تغلب قدرتهم قدرة الله ومشيئته، وهو قد عمل بمقتضىٰ الأسباب [الموصلة][1] للتوفيق، وبالعكس في العاصي بالخذلان، وتركه واختياره، وعمله بمقتضىٰ أسبابه. ولله المشيئة فيهما ذاتاً في الأوّل، وبحسب التخلية في الثاني، ولا جبر في ذلك ولا تفويض.

نعم، لا يوجب ذلك غلبةً عليه تعالىٰ، بل المراد بيان قهر الله من غير جبر، أو خروج عن ملكه، كما قال تعالىٰ: ﴿أم حَسِبَ الَّذِينَ اجتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ﴾ الآية[2]، وقال ﷺ: (هو

---

(١) في الأصل: «الموصولة».

(٢) «الجاثية» الآية: ٢١.

المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم»[١]. والمشيئة غالبة، ولكن على النحو السابق بيانه، فافهم.

وبعبارة أُخرى: إرادة هداية الله هداية عبدٍ، أي قبوله وعمله بمقتضى الهداية والبيان العام، وهذا لا يُمكن أحد إضلاله، لأن عمله حينئذٍ بمقتضى صفة الوجود وفعله الخير، وهو مقبل عليه، وبالعكس في الضال، إذ عمله حينئذٍ بخلاف صفة الوجود.

وإرادة [الضلال][٢]: بمعنى التخلية وعدم المنع عن الاختيار، لأنّ الله فعل بمقتضى القوابل والأسباب، فلو لم يُخلّيه واختياره ـ حينئذٍ ـ لم تقع المعصية، ويرتفع مقتضى الوجود والطاعة، ويبطل التكليف. وفيما سبق كفاية، فلا جبر.

وللملّا الشيرازي في شرح هذا الحديث كلام طويل، عديم الفائدة، متضمّن لمفاسد، ننقل مختصر بعضه، ونذكر خلاله بعض ما فيه من التدارك الظاهر.

{ قال } ـ بعد الحديث ـ: «قد علمت ممّا تكرّر منّا ذكره تنوّع الاستعدادات وترتّب الأرواح في الدرجات، فاعلم أنّ لكلٍّ سعادة تقتضيها بحسب غريزته وهويته وعلى قدر منيته وقوته، هي نهاية كماله الذي أمكن له بمقتضى فطرته، ويقابلها نقصانه الذي يمكن له بحسب حاله، وهي شقاوته المنسوبة إليه عند وباله.

والسعادات مترتّبة بحسب الاستعدادات، وكذا الشقاوات المتفاوتة، فرُبَّ شقاوة أحد كانت سعادة لآخر، لدناءة ذاته، فرُبَّ سعادة أحد تكون شقاوة لآخر، لعلوّ فطرته. فأكمل الكمالات لأشرف الأرواح، الذي هو روح محمد ﷺ، ثمّ الأرواح القريبة منه سلفاً وخلفاً، من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين، الذين كلّ واحد منهم قطب زمانه، على تفاوت درجاتهم وتفاضل مقاماتهم.

وإذا توسّط الاستعداد بين الأعلى والأدنى ـ المعبّر عنه تارة باللاهوت والناسوت، وتارة بأعلى علّيّين وأسفل سافلين ـ استوى ميله إلى درجتي الكمال والنقص، فيقوى حينئذٍ أثر الدعوة والتكليف والتعليم، وما يقابلها من أسباب المعصية والطغيان، المعبّر عنهما بالتوفيق والخذلان.

فإن مال من وسطه للعلوّ ميلاً قوياً، يكفيه أضعف أسباب الترقّي، ولا يصرفه أقوى

---

(١) «التوحيد» ص ٣٦١، ح ٧. (٢) في الأصل: «الضال».

أسباب الخذلان إلىٰ الانحطاط، وهو قوله: (لو أنّ أهل السماوات) إلىٰ قوله: (ما استطاعوا أن يضلّوه).

وإن مال إلىٰ السافلة، يكفيه أدنىٰ أسباب الهوي، ولا ينجع فيه أقوىٰ أسباب الهدىٰ، وهو قوله عليه السلام: (فوالله لو أن)... إلىٰ آخره»[1].

أقول: ما أشار له أولاً من اختلاف الاستعدادات بحسب الغريزة والفطرة الأزلية ـ ويعني ما تقتضيه الأعيان والهويات الثابتة بحسب أنفسها غير المجعولة ـ بطلانه ظاهر، وسيأتي منه أصرح من ذلك. والتثليث الذي ذكره ليس بتامّ، وإن ظنّ به ظاهراً ذلك [وصرّح][2]، ليس معنىٰ قوله عليه السلام : (لو أن أهل السماوات)... إلىٰ آخره، في القسمين مراداً به القسمين، وإلّا لخلا الكلام من الفائدة.

ثمّ قال، بعد ذكره أقسام سعادة الدنيا، وبعض سعادة الآخرة كالحكمة والعلم، وقسّم كلّاً إلى: ما من الله، وليس للاكتساب فيه مدخل، ولما له مدخل فيه. وجعل الصحّة والجمال والقوة، وطول العمر والشهامة، في السعادة الدنيوية، أموراً داخلية من الله، وغيرها خارجية تحصل بالاكتساب. وجعل العلم والحكمة في الأمور الأُخروية بمنزلة قوة أصل الحياة، ونتائج الطاعات وفعل الخيرات كالأُمور الخارجية التي للاكتساب فيها مدخل[3].

ولا يخفىٰ سقوطه؛ فللكلّ ـ والاكتساب ـ مدخلٌ فيه بنفسه، أو بأمر خارج أو بغيره. نعم، ما أفيض بحسب أصل فطرة الوجود، وهو التفضّل الابتدائي، وما جعل فيهم الذي سئلوا أن يسألوه ويجيبهم، ذلك من غير سبق استعداد ومحلّ قابل، بل قابليته وجوده، وفرق ظاهر بين هذا وما لاحظه.

{قال:} «وإذا علمت ذلك، فقوله عليه السلام : (ولا تدعوا أحداً إلىٰ أمركم) هو الإيمان الحقيقي، وهو مذهب أهل الله وأوليائه، وأهل بيت النبوّة والولاية عليهم السلام وخواصّهم وشيعتهم، وهم أهل القرآن خاصة، وهم والقرآن كالمتصاحبين، ومذهبهم غير مذهب سائر الناس من فرق الإسلام، سواءً كانوا علماءهم أو عوامّهم.

وبالجملة: فالإيمان الحقيقي الذي هو عرفان الله وملائكته، وكتبه ورسله واليوم الآخر،

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٧ – ٤٢٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «وأصرح».

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٨.

بالبرهان العقلي والشهود القلبي، هو غير الإسلام الذي عليه مدار صحّة الأعمال الظاهرة والمناكحات والبيوع والحدود ونحو ذلك، فالدعوة والتكليف، والأمر والنهي والزجر والتهديد، أكثر فائدتها في هذه الأمور المتعلّقة بظاهر الإسلام، لأنّها من باب الحركات والأفعال التي تحت قدرة العبد واختياره»[١].

{أقول:} جميع كلامه ساقط، فالمراد بالأمر [المضاف][٢] إلىٰ (كم) هو أمر الولاية ودين الإيمان ـ والناس العامة ـ لا الإيمان الذي عناه. ومراده بالشهود القلبي: وحدة الوجود وغلبته عليه، وماكفاه ذلك حتّىٰ جعل كثيراً، من غير محمد ﷺ وآله ﷺ، من أهل القرآن [ومصاحبيه][٣].

ومذهب أهل الشريعة [حقّ][٤] كأهل الطريقة والحقيقة، ولا يتركون الظاهر. نعم، أهل التصوّف الذي يشير لهم يخالفون أهل الإسلام.

وفائدة الدعوة وسائر الأعمال الظاهرة عامة، ليس بخاصّ، وكلٌّ تحت اختيار العبد، وبعث به الرسول ﷺ وكلّف الخواصّ وخواصّهم بجميع ذلك.

والمراد بالقلب الذي يقذف فيه الكلمة ما يشمل الملكوت والمُلْك، من القيام بالوظائف الشرعية، والاستنارة بنور الإيمان. وللعبد قوة الاكتساب والاستعداد لتلقّي الفيض.

ثمّ نقل كلاماً خارجاً، وفسّر فيه معنىٰ: (إذا أراد بعبدٍ خيراً) بأنّه أراد في الأزل، وسلَبَ اختيار العبد واكتسابه بهذه الكلمة، [و] أنّها قوة كامنة في بعض النفوس في الأزل[٥]. والاستعجال أوجب إسقاطه.

ثم قال: «ولبعض العرفاء كلام لطيف في هذا المقام، حقيق بالإذعان والتصديق، حريّ بالإمعان والتحقيق»[٦].

أقول: بل كلّه لا حقّ فيه، ومن رضع لبان التحقيق واتّصف بالذكاء، لايخفىٰ عليه سقوطه، لكن الملّا لما شابهه قال فيه ذلك كما ستعرفه، وبما سيأتي صرّح في أسفاره ومفاتيحه

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «المطاق».

(٣) في الأصل: «ومصاحباه».

(٤) في الأصل: «حتى».

(٥) انظر: «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٨.

(٦) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٩.

وسائر مصنّفاته، وسبق بعضه في باب الخير والشرّ وغيره، وجميع ما ذكره الملّا في أحكام المبدأ والمعاد مأخوذ من كلام أهل التصوّف والعناد، وإليهم ركن وعليهم اعتمد.

قال: «قال في رسالته الموسومة بالهواتف ـ في العذر عن دخول الشرّ والشقاوة في الوجود علىٰ مذاق الحكماء ـ: إنّه خير وصلاح باعتبار النظام الجملي، لا بحسب النظام الجزئي، ومع التعارض يُرجّح الأوّل ويهمل الجزئي، كقطع عضو لإصلاح الجسد».

وردّه بأنّه يوجب إساءة الظن بالله، لإيثاره غيره عليه، ورميه بالبلاء والشقاء لغيره، وهو ينافي الرحمة. وأيضاً يوجب إثبات العجز لله، حيث لم يقدر علىٰ إقامة النظام إلّا بإدخال الضرر علىٰ هذا العاجز، فكيف يعبده، وهما عاجزان[1].

أقول: ما قالته الحكماء هنا أرجح من قوله الآتي، ومرادهم بالنظام الإجمالي: جهة الصدور والوجود، والشرّية من سوء الاختيار، وتلزمه الشقاوة من سوئه، وإرادتها عرضية لأسباب اقتضاها حين الجعل، فلا يلزم ما أورده.

ولا عجز فيه تعالىٰ، ولا لزوم الفرق بين النظام الكلّي والجزئي، بل مقتضىٰ عقد الرتبة الجزئية [بحسب][2] نفسها خير لها، وهو لازمها، ولم يعبد ربّاً عاجزاً.

قال: «بل الحقّ أنّ الله عزّ وجلّ عامَل كلّ أحد من خلقه معاملة لو لم يكن له خلق سواه، لكان عامله به، واختار لكلّ شيء ما إن وكّل أمره لنفسه لاختاره.

ألم تسمع في الأخبار: أنّ الله عزّ وجلّ خلق الصنائع وعرضها علىٰ بني آدم، قبل أن يخلق هذا الوجود الدنيوي، في بعض مواطن الغيوب، فاختار كلّ لنفسه صنعة، فلمّا أوجدهم علىٰ ما أوجدهم اختاروه لأنفسهم. وهكذا الأمر في كلّ ما يجري علىٰ الإنسان، لا يختصّ ذلك بالصنائع، فهو مثال من هذا الشأن. فليحسن كلّكم الظنّ بالله، وليحبه بقلبه كلّ واحد، لا علىٰ زعم الفلاسفة، ولا يتوقّف عاقل في ذلك»[3].

أقول: لا يُتوقّف في سقوطه ورجوعه إلىٰ سجّين، فليس للأشياء ثبوت في الأزل واقتضاءات أزلية، سعيدة أو شقية، والله إنّما كساها حلية الوجود، فلها ثبوت أزلاً، والكلّ فيه خير، ولا جعل يتعلّق بها، فهي فيه كالضمير، أو قديمة دونه ولو بحسب

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٩، باختصار.

(٢) في الأصل: «بحسبها».

(٣) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٩، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

الإثبات، والثبوت كافٍ. والأزل لا يزيد علىٰ ذاته مطلقاً، ولا وجود لهم قبل وجودهم بالمشيئة.

وقد أضاف إلىٰ الحديث ... منه، وسلكه في نظام، هذا بعد تسليم وروده، وليس الأمر فيما أشار له كما قال، بل راجعْ لما عرّفناك في الأبواب السابقة، ودع حيرة الحيران.

ثم قال: «بقي أن يقال: ما شأن الشقاوة والعصيان والعذاب والخسران؟

فاستمع لحقيقة الأمر: الطاعة هيئة تقتضيها ذات الإنسان لو خلصت عن العوارض الغريبة، فهي إلىٰ الفطرة الأولىٰ التي فطر الله العباد كلّهم عليها. والمعصية كلّ ما يقتضيه بشرط عروض أمر غريب، يجري مجرىٰ المرض والخروج من الحالة الطبيعية، فيكون ميل الإنسان إليها كشهوة أكل الطين، التي هي غريبة بالنسبة إلىٰ المزاج الطبيعي، لم تحدث إلّا لعروض مرض وانحراف عن المزاج الأصلي الجِبلّي.

وفي الحديث القدسي: (إنّي خلقت عبادي كلّهم حنفاء، وإنّهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم)[1].

فالطاعة هي الحنيفية التي تقتضيها ذواتهم لو لم تمسسهم أيدي الشياطين، فإذا مسّتهم أيديها، فسد عليهم مزاج فطرتهم، فاقتضوا أشياء منافية لهم مضادّة لجوهرهم الإلهي»[2].

أقول: لا حقّ فيه أصلاً، وإن توهّم من الظاهر بعضه، فليست الفطرة الأُولىٰ هي ما عليه حقائق الأشياء، وهو ما تستدعيه كلّ حقيقة أزلاً وتطلبه، من سعادة أو شقاوة، فلا تحقّق للأشياء. والفطرة: الوجود القابل الذي أُلقي فيه البيان والتعريف والهدىٰ، عمل به بعض وطابق، وخالفه آخر كما عرفت، لا علىٰ ما أراده، فيكون مقتضىٰ الحقائق ـ أزلاً ـ المتنوعة هو الطاعة، والشقاوة فيه سعادة، وسيصرّح به، وجعل المعصية في هذا الوجود خلاف الأولىٰ، والعذاب بقدر الثانية لا الأُولىٰ.

وصرّح الملّا في الأسفار وغيرها: أنّ الأُولىٰ مبدأ لميّة الشيطان، وهي سرّ القدر. وسبق نقله عنه سابقاً.

وكذا ليس معنىٰ الحقيقة كما أراد، وحاشا الله وتعالىٰ عن ذلك، بل ما أشرنا له قبل.

ثم قال: «لا يقال: ليس تولية الشيء إلىٰ ما تولّاه عدلاً، بل حيث يكون ذلك التولّي عن

---

(١) «المعجم الكبير» ج١٧، ص٣٦٢، ح٩٩٥، بتفاوت يسير.

(٢) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص٤٢٩، باختصارٍ ما.

رشد وبصيرة، فإن السفيه قد يختار لنفسه ما هو شرّ لنفسه بجهله، وتولّيه ذلك ليس بعدل، بل ظلم، والعدل في منعه عنه.

لأنّا نقول: هذا التولّي الذي كلامنا فيه ليس بتولٍّ يحكم عليه الخير أو الشرّ، وإنّما هو تولٍّ حاكم علىٰ الخير والشر، لأنّ ما يختاره السفيه يسمّىٰ شرّاً؛ لمنافاته لذاته، فلذاته اقتضاء أوّلي متعلّق بنقيضه، فذلك هو الذي أوجب أن سمّينا ذلك شرّاً بالنسبة إليه، وأمّا الاقتضاء الأول فلا يمكن وصفه بالشرّ، لأنّه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا بخلافه فيوصف بأنّه شرّ، بل هو الاقتضاء الذي جعل الخير خيراً؛ لأنّ الخير ليس إلّا ما يقتضيه ذات الشيء»[١].

أقول: تأمّل في كلامه، فليس للحقائق تولٍّ من ذواتها أزلاً وطلب السعادة أو الشقاوة، والشقاء شقاءٌ سواء [سبقه][٢] تنافٍ أو لم يسبقه. ويلزمه إثبات جهة أُخرىٰ لله، وتعدّد قدماء، ولا يدفعها ـ ذوات الباطل ـ أنّها كلّها هناك خير، وإلّا فلا مقتضىٰ للشرّ الثانوي هنا كما يزعمه، فإنّ أصله الذاتي الأوّلي، وإذا كان خيراً فكذا ما هنا في الوجود الزماني.

ثمّ وكيف يحكم علىٰ مقتضىٰ الذات بالشرّ والخير بسبب عارض، ولابدّ منه من سبب، إلّا أن يرجع إلىٰ المبدأ، ولا ينقلب خيراً ولا بالعكس، فافهم.

فانظر إلىٰ تحريفه ما يشير به من الآي عن موضعها:

قال: «والتولّي الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي الأوّلي، والسؤال الوجودي الفطري الذي تسأله الذات المطيعة، السامعة لقول الله: ﴿كُن﴾ الداخلة امتثالاً له في الوجود.

وقوله: ﴿كُن﴾ ليس أمرَ قسرٍ وقهرٍ؛ لأنّ الله غنيّ عن العالمين، ولا حاجة له إلىٰ وجودهم ليجبرهم عليه، بل أمرُ إذنٍ، لأنّه مسبوق بسؤال الوجود، فكأنّه قال لربّه: ائذن لي أن أدخل في عالمك، وهو الوجود، فقال له الله: ﴿كُن﴾ أي ادخل حضرتي فقد أذنتُ لك، كما حكىٰ الله عن عيسىٰ عليه السلام: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيراً بِإِذنِ اللهِ﴾[٣]، فلولا سبق السؤال عن الطائر أن يكون، لم يسمَّ ذلك إذناً. آتاك الله حسن الفهم في كتابه»[٤].

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٣٠، بتفاوت.

(٢) في الأصل: «سبق».

(٣) «آل عمران» الآية: ٤٩.

(٤) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٣٠، باختصارٍ ما.

أقول: قد عرفت بطلان ما فسّر به فطرة الوجود، والمراد بـ﴿كُن﴾ المشيئة، فيكون المشاء، ولم يسبق المشيئة الحادثة إمكان، أو حقائق وأعيان ثابتة، إلّا الوجود الواجبي، ولا مغايرة معه مطلقاً حتّىٰ اعتباراً، لا ذاتاً ولا صفةً. والسؤال بنفس الوجود الحادث المجعول، في كلّ مقام بحسبه. ولنختصر الردّ، لوضوحه وللاستعجال.

قال: «*فإن قيل*: أين للمعدوم لسان يسأل به؟

فالجواب: إن ذلك بعد خلقه في بعض مكامن الغيوب، أو بعد خلقه في الظلمة، ولعلّها المشار إليها بالنون، والنون الدواة، فإن الدواة مجمع سواد المداد، والله أعلم بأسراره.

نعم، ذلك الخلق ليس عن سؤال منهم، ولا بأمر منه يلقيه إليهم، بل يتولّىٰ ذلك، وهو يتولّىٰ الصالحين برحمة الصفة، لا برحمة الفعل، وصفات الله لا تُعلّل، فافهم، والله يهديك السبيل.

انتهىٰ كلام هذا العارف المحقّق، ولولا مخافة الإطناب لبيّنت جميع ما ذكره بالمقدّمات البرهانية، علىٰ قانون الأبحاث الحكمية التي لا مجال للشكّ لأحد فيها»[1].

أقول: متىٰ تحقّق الخلق لم يكن معدوماً، وأوّل الخلق ومقامات الممكن: المشيئة، ولسان السؤال بما ألقىٰ الله في الهوية الوجودية المجعولة الفطرية، فيفاض به ويسأل، ويحكم عليه بعمله المطابق أو المخالف، وليس معه صور علمية أو حقائق لها لوازم أزلية لا تُعلّل، ولكلّ مخلوق علّة وغاية، وعلّة صنعه وخلقه صنعه، قطعاً للتسلسل، لا ذاته الأحدية، تعالىٰ الله.

وليس مكامن [الغيب][2] ـ الذي يسأل [به][3] التولّي الأولي ـ الاستدعاء الأزلي في غيب الذات، فإنه باطل. وإن أراد من مراتب الإمكان عاد لما نقول، والإمكان مجعول، وكذا الحقائق.

وليس الشيء الوجود، والماهية اعتبارية عرضية له، ولا هو بالعكس، ولا أنّ الوجود والماهية تبع ومرآة له ظهرت به، بل الشيء هو الوجود والماهية، ولا تحقّق لأحدهما بدون الآخر، بل يعدم بعدم أحدهما، فلا معدومية له بعد التحقّق، ولا يُعدّ معدوماً لو عدم من رتبة وجودية دون أُخرىٰ.

---

(١) «شرح أُصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٣٠. (٢) في الأصل: «العبث».

(٣) في الأصل: «له».

وصفات الله إن روعيت الذاتية فلا تحيّر فيها وكلام بوجه، وإن روعيت الحادثة الدالّة فلها مصدوق حادث، وترجع لمفهوم واحد في الاعتبار، ومصدوق حادث واحد، ولها علّة هي نفسها، فتأمّل.

ولو لا مخافة الإطناب مع الاستعجال لبيّنت مفاسد قوله عقلاً ونقلاً، وخروجه عن الحقّ وتبعه لأهل التصوّف والهوىٰ. و(النون) المشيئتان له، و(الكاف) المشيئة والإرادة، و﴿ فيكون﴾ المفعول.

قال: «والحاصل أنّ اختلاف الخلائق والعباد، سعادة وشقاوة، دنياً أو آخرة، بحسب اختلافهم في الغرائز والجبلات، فسعادة كلٍّ بحسب ما تقتضيه طباعه، وقد يكون ذلك شقاوة وألماً بالنسبة لآخر»(١).

أقول: أصل المادّة الإمكانية والدواة الأُولىٰ واحدة، لا تمايز فيها، وكذا المواد التي تحتها، وألقىٰ فيها المعرفة والتعريف، وبحسبه التكليف بعده، وهذا [ساوىٰ](٢) فيهما لكلّ، وإنّما جاءت الشقاوة والسعادة الثانوية بالعمل بمقتضىٰ تلك وقبولها، فإنّه يختار لتركيبه وكونه مخلوقاً وعدمه، وليس سببها ما صرّح به هنا وفي غير موضع، وبنىٰ عليه عدّة مسائل من العدل وغير، فهو باطل، وتبطل به لا تصحّح. والمادّة وحدها ليست بكافية، ولو كان كما قال لم تكن مادّة، بل صورة.

نعم، ظهور الوجود بالماهية، وتحقّق الماهية بربطها في الوجود، فافهم. وفرقه بين الشقاوتين ـ كما عرفت ـ عرفت بطلانه.

ثم قال: «والأُمور العارضة التي تخالفها وكذا القواسر غير دائمة، ولا أكثرية، بل قصيرة الوقت. والآلام والمحن تلحق بالنفس، للحوقها بأمور متعلّقة بالمواد، فتعذّب النفس بها يوم القيامة زمناً قصيراً أو طويلاً، ثمّ ينقطع، وهذا غير الشقاوة الذاتية التي لا تنقطع دهر الداهرين، كالسعادة الذاتية، فمآل الكلّ إلىٰ ما هو مقتضىٰ ذاته، ﴿ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾(٣)»(٤) انتهىٰ باختصار.

أقول: كما تلحق الشقاوة للنفس بحسب المادة يكون لها بحسبها أيضاً، وتكون من

---

(١) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٣٠، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «ساي». (٣) «هود» الآية: ١١٩.

(٤) «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٣٠، باختصار.

جنسها وصورتها فلا تنقطع، ومراده بالانقطاع انقطاع عذاب أهل النار وإن لم يخرجوا منها، فإنّه صرّح بذلك في أكثر كتبه، كما صرّح به شيخه ابن عربي.

وبطلانه عقلاً ونقلاً كتاباً وسنةً لا خفاء فيه، بل مصرّح فيها بتسرمد العذاب، وليس هنا موضع بسط المسألة، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ.

المبحث الثاني: ظاهر هذه الروايات النهي عن المخاصمة، والأمر بالكفّ وعدم دعوة أحد إلىٰ الحقّ، وهو بعمومه مشكل مخالف لما استفاض، بل تواتر من كثير من الروايات والآيات الدالّة علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع التمكّن، وأيّ معروف أعظم من الأمر بالدين وإعلاء كلمة الحقّ؟ وكالدالّة علىٰ الأمر بالإهداء، و[إلّا] بالجدال بالحقّ عموماً وخصوصاً، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن أَحيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[1].

فروي في غير رواية: (يخرجها من ضلال إلىٰ هدىٰ، وأنّها تأويلها الأعظم)[2].

وفي السجادية وغيرها: (وإرشاد الضالّ، ومعاونة الضعيف، وإدراك اللهيف)[3].

ولمّا بعث الرسول ﷺ عليّاً لليمن قال له: (لا تقاتلهم حتّىٰ تدعوهم أولاً إلىٰ الإسلام، وأيمُ الله، لئن يهدي الله علىٰ يديك رجلاً خير لك ممّا طلعت عليه الشمس وغرُبت)[4].

وكان في أصحاب الصادق عليه السلام متكلّمون ومحاجّون للناس كثيراً، ولم يمنعوهم، بل علّموهم إيّاه، كما يظهر لمتتبع كتب الحديث والرجال.

فقال لهشام كما سمعت: (أفهمتَ ياهشامُ فهماً تدفعُ به وتناضلُ به أعداءنا، والمتّخذين مع الله جلّ وعزّ غيرَه؟)[5].

ولمّا قدم من البصرة استخبره عمّا جرىٰ بينه وبين عمرو بن عبيد[6]، ولم يقل له: لِمَ

---

(١) «المائدة» الآية: ٣٢.

(٢) «الكافي» ج٢، ص٢١١، ح٢، وفيه: «قلت: فمن أخرجها من ضلال إلىٰ هدىٰ؟ قال: ذاك تأويلها الأعظم».

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٥٧، من دعائه عليه السلام عند الصباح والمساء.

(٤) «الكافي» ج٥، ص٢٨، ح٤، «نوادر الراوندي» ضمن مجموعة رسائل، ص٢٠، بتفاوت.

(٥) «الكافي» ج١، ص٨٧، ح٢؛ ص١١٤، ح٢، وسبق في: «هدي العقول» ج٣، باب المعبود، ح٢؛ ج٦، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «الكافي» ج١، ص١٦٩، ح٣؛ «رجال الكشي» ج٢، ص٥٤٩، الرقم: ٤٩٠.

تخاصم وتحاجّ، اترك الناس، فمن له نصيب... إلىٰ آخره.

قال عليه السلام: (خاصموهم بليلة القدر تَغلبوا)[١].

وقالوا لمن قال لهم: إنّا إذا قلنا لهم كذا، قالوا لنا كذا، وإذا قلنا: ﴿ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾[٢] قالوا: نزلت في أمراء السرايا، ولم ندّع شيئاً إلّا حرّفوه، قالوا: (إذا كان كذلك فادعهم للمباهلة)، قال السائل: فلم أجد أحداً يجيبني إلىٰ ذلك[٣].

ولم يقولوا لهم: كفّوا عنهم، بل كيف يكون كذلك وقد استعمل الرسول صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام ـ وكذا الأنبياء السابقون وخلفاؤهم ـ الجدالَ مع الناس، كما دلّ عليه كتاب الاحتجاج وغيره، وأمره الله بذلك فقال: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم ﴾ الآية[٤]، فذكر الطرق كلّها، وقال: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ الآية[٥].

وقال الصادق عليه السلام: (مثلك فليكلّم الناس)[٦].

وحكايات مؤمن الطاق مع أبي حنيفة ومحاجّاته مشهورة ـ في الاحتجاج[٧] وغيره ـ مسطورة، ولم ينهه الإمام عليه السلام. بل لو كان الأمر كذلك، لكان الجهاد الذي به قوام الدين معصية موبقة، بل كان ينبغي أن يترك الناس، ومن له نصيب يدخل طوعاً أو كرهاً، ولما كان لقوله: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾ الآية[٨]، و﴿ قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً ﴾ الآية[٩]، ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾[١٠] ـ ومثلها كثير ـ معنىً.

في الاحتجاج عن النبي صلى الله عليه وآله: (نحن المجادلون في دين الله علىٰ لسان سبعين نبياً)[١١].

وفيه عن العسكري: (فضل كافل يتيم آل محمد صلى الله عليه وآله ـ المنقطع عن مواليه، الناشب في رتبة الجهل، يخرجه من جهله ويوضّح له ما اشتبه عليه ـ علىٰ فضل كافل يتيم يطعمه ويسقيه، كفضل الشمس علىٰ السُّها*)[١٢].

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٢٤٩، ح ٦، وفيه: (خاصموا بسورة ﴿ إنا أنزلناه ﴾ تفلجوا).

(٢) «النساء» الآية: ٥٩.

(٣) «الكافي» ج ٢، ص ٥١٣، ح ١، بالمعنىٰ.

(٤) «النحل» الآية: ١٢٥.

(٥) «العنكبوت» الآية: ٤٦.

(٦) «الكافي» ج ١، ص ١٧٣، ح ٤.

(٧) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣١٤.

(٨) «الأنفال» الآية: ٦٠.

(٩) «التحريم» الآية: ٦.

(١٠) «الشعراء» الآية: ٢١٤.

(١١) «الاحتجاج» ج ١، ص ٦.

(*) السُّها: كويكب صغير خفيّ الضوء في بنات نعش الكبرىٰ. انظر: «لسان العرب» ج ٦، ص ٤١٦، مادة «سها».

(١٢) «الاحتجاج» ج ١، ص ١١.

قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: (من كفل لنا يتيماً قطعته عنّا محنتنا باستتارنا، فواساه من علومنا التي سقطت إليه حتّىٰ أرشده وهداه، قال الله عزّ وجلّ: يا أيّها العبد الكريم المواسي لأخيه، أنا أولىٰ بالكرم منك، اجعلوا له يا ملائكتي في الجنان بعدد كلّ حرف علّمه ألف ألف قصر، وضمّوا إليها ما يليق بها من سائر النعم)[1].

وفيه وفي غيره، عن الصادق عليه السلام: (علماء شيعتنا مرابطون في الثغر الذي يلي إبليس وعفاريته، يمنعونهم عن الخروج إلىٰ ضعفاء شيعتنا، وعن أن يتسلّط عليهم إبليس وشيعته النواصب، ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممّن جاهد الترك والروم والخزر ألف ألف مرة، لأنّه يدفع عن أديان محبينا، وذلك يدفع عن أبدانهم)[2].

وعن الهادي عليه السلام: (لولا من يبقىٰ بعد غيبة قائمكم عليه السلام من العلماء الداعين إليه، والدالّين عليه، والذابّين عن دينه بحجج الله، والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك إبليس ومردته، ومن فخاخ النواصب، لما بقي أحد إلّا ارتدّ عن دين الله عزّ وجلّ، ولكنّهم الذين يمسكون أزمّة قلوب ضعفاء الشيعة، كما يمسك صاحب السفينة سكّانها، أولئك هم الأفضلون عند الله عزّ وجلّ)[3].

وروىٰ الكشي عن عبد الأعلىٰ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الناس يعيبون عليَّ بالكلام، وأنا أكلّم الناس، فقال: (أمّا مثلك من يقع ثمّ يطير فنعم، وأمّا من يقع ثمّ لا يطير فلا)[4].

وعن الطيّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بلغني أنّك كرهت منّا مناظرة الناس، فقال: (أمّا كلام مثلك فلا نكرهه، مَن إذا طار يحسن أن يقع، وإن وقع يحسن أن يطير، فمن كان هكذا لا نكره كلامه)[5].

وعن حمّاد، قال: كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، وأن يكلّمهم ويخاصمهم، حتّىٰ كلّمهم في صاحب القبر، فإذا

---

(١) «الاحتجاج» ج ١، ص ١١.

(٢) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص ٣٤٣، ح ٢٢١؛ «الاحتجاج» ج ١، ص ١٣، بتفاوت يسير.

(٣) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص ٣٤٤، ح ٢٢٥؛ «الاحتجاج» ج ١، ص ١٥.

(٤) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٦١٠، الرقم: ٥٧٨، بتفاوت يسير.

(٥) «رجال الكشي» ج ٢، ص ٦٣٨، الرقم: ٦٥٠، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

انصرف إليه قال: (ما قلت لهم وما قالوا لك) ويرضىٰ بذلك منه[١].

وعن هشام بن الحكم، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: (ما فعل ابن الطيار؟) قال: قلت: مات، قال: (رحمه الله ولقّاه نضرة وسروراً، فقد كان شديد الخصومة عنّا أهل البيت)[٢].

وفي تفسير الإمام، قال: (ذُكر عند الصادق عليه السلام الجدال في الدين، وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام قد نهوا عنه، فقال الصادق عليه السلام: لم ينه عنه مطلقاً، ولكنّه نهىٰ عن الجدال بغير التي هي أحسن، أما تسمعون الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهلَ الكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحسَنُ﴾[٣] وقوله تعالىٰ: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكمَةِ وَالمَوعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلهُم بِالَّتِي هِيَ أَحسَنُ﴾[٤].

فالجدال بالتي هي أحسن قد قرنه العلماء بالدين، والجدال بغير التي هي أحسن محرّم، حرّمه الله تعالىٰ علىٰ شيعتنا. وكيف يحرّم الله تعالىٰ الجدال جملةً، وهو يقول: ﴿وَقَالُوا لَن يَدخُلَ الجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُوداً أَو نَصَارَىٰ﴾ وقال الله تعالىٰ: ﴿تِلكَ أَمَانِيُّهُم قُل هَاتُوا بُرهَانَكُم إِن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[٥]، فجعل علم الصدق والإيمان بالبرهان، وهل يؤتىٰ البرهان إلّا في الجدال بالتي هي أحسن.

قيل: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله، ما الجدال بالتي هي أحسن، والتي ليست بأحسن؟

فقال: أمّا الجدال بغير التي هي أحسن فأن تجادل مبطلاً، فيورد عليك باطلاً، فلا تردّه بحجّة قد نصبها الله تعالىٰ، ولكن تجحد قوله. أو تجحد حقّاً، يريد ذلك المبطل أن يعين به باطله، فتجحد ذلك الحقّ، مخافة أن يكون له عليك حجّة، لأنّك لا تدري كيف التخلّص منه.

فذلك حرام علىٰ شيعتنا أن يكونوا فتنة علىٰ ضعفاء إخوانهم، وعلىٰ المبطلين؛ أمّا المبطلون فيجعلون ضعف الضعيف منكم - إذا تعاطىٰ مجادلته فضعف ما في يده - حجّةً له علىٰ باطله. وأمّا الضعفاء فتعمىٰ قلوبهم؛ لِما يرون من ضعف المحقّ في يد المبطل)[٦]، ثمّ ذكر عليه السلام احتجاجات النبي صلى الله عليه وآله علىٰ أهل الملل الباطلة.

وقال العسكري عليه السلام: (قال علي بن أبي طالب عليه السلام: مَن قوّىٰ مسكيناً في دينه، ضعيفاً في

---

(١) «رجال الكشي» ج ٢، ص٧٤٦، الرقم: ٨٤٤، بتفاوت يسير.

(٢) «رجال الكشي» ج ٢، ص٦٣٨، الرقم: ٦٥١. (٣) «العنكبوت» الآية: ٤٦.

(٤) «النحل» الآية: ١٢٥. (٥) «البقرة» الآية: ١١١.

(٦) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٥٢٧، ح ٣٢٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

معرفته، علىٰ ناصب مخالفٍ فأفحمه، لقّنه الله يوم يُدلّىٰ في قبره أن يقول: الله ربي، ومحمد نبيّي، وعليّ وليي، والكعبة قبلتي، والقرآن بهجتي وعدّتي، والمؤمنون إخواني. فيقول الله: أدليتَ بالحجّة، فوجبت لك أعالي درجات الجنّة، فعند ذلك يتحوّل عليه قبره أنزه رياض الجنة)[1].

وقال أبو محمد عليه السلام : (قالت فاطمة عليها السلام وقد اختصم إليها امرأتان، فتنازعتا في شيء من أمر الدين، أحداهما معاندة، والأخرىٰ مؤمنة، ففتحت علىٰ المؤمنة حجّتها، فاستظهرت علىٰ المعاندة، ففرحت فرحاً شديداً، فقالت فاطمة عليها السلام : إنّ فرح الملائكة باستظهاركِ عليها أشدّ من فرحكِ، وإنّ حزن الشيطان ومردته بحزنها عنك أشدّ من حزنها)... الحديث[2].

وقال أبو محمد عليه السلام : (قال الحسن بن علي عليه السلام لرجل حمل إليه هدية: أيّما أحب إليك، أن أرُد عليك بدلها عشرين ضعفاً، عشرين ألف درهم، أو أفتح لك باباً من العلم تقهر فلاناً الناصبي في قريتك، تنقذ به ضعفاء أهل قريتك، إن أحسنت الاختيار جمعت لك الأمرين، وإن أسأت خيّرتك أيّهما شئت.

فقال: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله : فثوابي في قهري لذلك الناصب، واستنقاذي لأولئك الضعفاء من يده، قدره عشرون ألف درهم؟

فقال عليه السلام : بل أكثر من الدنيا عشرين ألف ألف مرّة .

فقال: لا أختار الأدون، بل الأفضل . فقال له الحسن عليه السلام : أحسنت الاختيار .

وعلّمه الكلمة، ودفع له عشرين ألف درهم، فذهب فأفحم الرجل، فاتّصل خبره به عليه السلام، فقال له إذ حضره: ما ربح أحدٌ مثل ربحك، ولا مثل ما اكتسبت)[3].

وقال أبو محمد عليه السلام لبعض تلامذته لمّا اجتمع قوم من الموالي والمحبين بحضرته، وقالوا: يا بن رسول الله، إنّ لنا جاراً من النصّاب يؤذينا، ويحتجّ علينا في تفضيل الثلاثة علىٰ عليٍّ عليه السلام، بحجج لا ندري ما الجواب عنها، فقال الحسن عليه السلام: (أنا أبعث إليكم مَن يفحمه عنكم، ويصغّر شأنه لديكم). فدعا برجل من تلامذته وقال: (مر بهؤلاء إذا كانوا مجتمعين

---

(١) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٣٤٦، ح٢٢٨؛ «الاحتجاج» ج١، ص١٧.

(٢) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٣٤٦، ح٢٢٩؛ «الاحتجاج» ج١، ص١٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٣٤٧، ح٢٣٠؛ «الاحتجاج» ج١، ص١٩، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

يتكلّمون فتسمّع عليهم، فسيستدعون منك الكلام فتكلّم، وأفحِمْ صاحبهم، وفُلّ حدّه، ولا تُبق له باقية).

فذهب وحضر وحضروا، فأفحمه وصيّره لا يدري أهو في السماء أم في الأرض. قالوا: ووقع علينا من الفرح والسرور ما لا يعلمه إلّا الله تعالىٰ، وعلىٰ الرجل والمتعصّبين له من الحزن والغم مثلما لحقنا من السرور.

فلمّا رجعنا إلىٰ الإمام ﷺ قال: **(إنّ الذي في السماوات من الفرح والطرب بكسر هذا العدو لله كان أكثر ممّا بحضرتكم، والذي كان بحضرة إبليس وعتاة مردته من الشياطين من الحزن والغمّ أكثر ممّا كان بحضرتهم، ولقد صلّىٰ علىٰ هذا العبد الكاسر له ملائكة السماء والحجب والعرش والكرسي، وقابلها الله تعالىٰ بالإجابة، فأكرم إيابه وعظّم ثوابه، ولقد لعنت تلك الأملاك عدو الله المكسور، وقابلها الله بالإجابة، فشدّد حسابه وأطال عذابه)**[1].

وقال أبو محمد ﷺ: (قال جعفر بن محمد ﷺ: **من كان همّه في كسر النواصب عن المساكين من شيعتنا الموالين، حمية لنا أهل البيت، يكسرهم عنهم، ويكشف عن مخازيهم، ويبيّن عوراتهم، ويفخّم أمر محمد ﷺ، جعل الله تعالىٰ همّه أملاك الجنان في بناء قصوره ودوره، يستعمل بكلّ حرفٍ من حروف حججه علىٰ أعداء الله أكثر من عدد أهل الدنيا أملاكاً، قوّة كلّ واحدٍ تفضل عن حمل السماوات والأرضين، فكم من بناء، وكم من نعمة، وكم من قصور، لا يعرف قدرها إلّا ربّ العالمين**)[2] إلىٰ غير ذلك من الأحاديث.

أقول: وبالجملة: فلا خفاء في أنّ بذلك تعلو حجّة الحق ويدحض البطلان، ويزداد القوي والضعيف في الايمان [قوّة][3]، وأنّه الجهاد الأعظم، فكيف لا يكون كذلك والحقّ يعلو ولا يُعلىٰ عليه، وكلمة الله هي العليا، وجند الله هم الغالبون.

فإذن لابدّ من تخصيص مثل هذه الروايات بفرد وحملها علىٰ وجه، وإلّا فلا يعارض بعضَ ما ذكرناه آيةً وروايةً، فضلاً عن مجموع وغيره، وكذا البراهين العقلية.

---

(١) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٣٥٢، ح٢٣٩؛ «الاحتجاج» ج١، ص٢١ - ٢٢، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التفسير المنسوب للإمام العسكري» ص٣٤٩، ح٢٣٤؛ «الاحتجاج» ج١، ص٢٠، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «قسوة».

ولها وجوه كلّها صحيحة:

الوجه الأول: أنّ ذلك المنع خاصّ بمن لم يكن أهلاً للجدال، ولا مُستجمعاً لشروطه، فإنّ له شروطاً وأهلاً ووقتاً وموانع، زوالها شرط فيه، ومع انتفاء شرط من ذلك يسقط ذلك، ولذا قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا﴾ الآية[1]، فبغير التي هي أحسن ـ كأن تنكر حقّاً؛ لئلّا يلزمك بأمرٍ، أو تدفع باطلاً بباطل خالص أو ممزوج به ـ فغير جائز.

انظر لأصحاب الصادق عليه السلام لمّا جمعهم للشامي ـ وسيأتيك أوّل الحجّة ـ فقال عليه السلام ليونس: (**إنّك لا تحسن**)، واستكشفه عن النهي عن الكلام، فقال عليه السلام: (**إنّما نهيي عنه إن تركوا ما نقول وذهبوا إلىٰ ما يقولون**)[2].

وقال عليه السلام لهشام: (**مثلك فليكلّم الناس**)[3] وأمثاله وسبق، والنصوص دالّة عليه.

وبالجملة: فمن لا قوة له علىٰ القتال فلا يعرّض نفسه، وليلتجأ إلىٰ ركن وثيق، كما عرفت في تلك العوام وأمثالهم، وإلّا فما يدخله علىٰ نفسه وعلىٰ أهل ملّته ـ من عدم ردّه حجّة المخالف، وضعف حجّته عنه حينئذٍ ـ من الهون والضعف شيءٌ كثير، وقد يكون ذلك سبباً لتقوّي المخالف، ولو كان قريباً له، حيث لا قوة له، ولا يخاطبه الله بذلك، لعدم استطاعته.

{**الوجه الثاني:**} حملها علىٰ كثرة المخاصمة والمماراة الممرضة للقلب وغير المنجعة، بل تعلو البغضاء والشناعة والعناد.

وروىٰ السيد في كتاب كشف المحجّة، نقلاً من كتاب عبدالله بن حمّاد، عن عاصم الحنّاط، عن أبي عبيدة الحذّاء قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام وأنا عنده: (**إيّاك وأصحاب الكلام والخصومات ومجالستهم، فإنّهم تركوا ما أُمروا بعلمه، وتكلّفوا ما لم يؤمروا بعلمه، حتّىٰ تكلّفوا علم السماء**)[4].

---

(١) «العنكبوت» الآية: ٤٦.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٧١، باب الاضطرار إلىٰ الحجّة، ح ٤، نقله بالمعنىٰ، ولفظه: قال: (يا يونس، لو كنت تُحسن الكلام كلّمته)، قال يونس: فيالها من حسرة، فقلت: جعلت فداك، إني سمعتك تنهىٰ عن الكلام وتقول: (ويلٌ لأصحاب الكلام؛ يقولون: هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق، وهذا لا ينساق، وهذا نعقله، وهذا لا نعقله). فقال أبو عبدالله عليه السلام: (إنّما قلت: فويلٌ لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلىٰ ما يقولون).

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٧٣، ح ٤.

(٤) «كشف المحجّة لثمرة المهجة» ص ٦٢ - ٦٣، صححناه علىٰ المصدر.

وقد يوجب الجدال إذا كان كذلك ـ مع أنّهم أهل عناد وتعنّت ـ قهراً وغلبة قهرية، أو ظلماً وتعدّياً علىٰ مَن يتمكّنوا به من الشيعة، فيُتركون ويُعرَض عنهم، ويسقط الأمر حينئذٍ.
فإذا بلغ الحال كذلك، أو علم من الحال ذلك ـ ولو بالظن قبل الشروع ـ أنّ المجادل لا يوافق الخصم، ويحرص المجادل علىٰ هداه ولو قهراً، خصوصاً إذا كان قريباً له، فإنّ الشفقة ـ حينئذٍ ـ والحرص أشدّ.

ويومئ له بعضُ أحاديث الباب، وقولُه تعالىٰ: ﴿وَلَو شَاءَ رَبُّكَ﴾ قسراً أو جبراً ﴿لَآمَنَ مَن فِي الأَرضِ كُلُّهُم جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكرِهُ النَّاسِ ...﴾[1]، وقولُه تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهدِي مَن أَحبَبتَ﴾[2] ولو قهراً. ولو كان كذلك انتفىٰ التكليف، بل لم يتحقّق اهتداء.

فإذا بلغ الأمر كذلك ترك، فإنّ مَن له نصيب وإقبال بأدنىٰ سبب يدخل في الأمر، أمّا المعاند فلا ينفع فيه ولا ينجع ولو تأتيه بكلّ آية، قال تعالىٰ: ﴿وَلَو أَنَّنَا نَزَّلنَا إِلَيهِمُ المَلَائِكَةَ﴾ إلىٰ ﴿إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ﴾[3] أي جبراً وقهراً، لكنه لم يشأه، وإلّا فلا طاعة لهم، وإنّما شاءه منهم اختياراً.

وقال تعالىٰ: ﴿يَعرِفُونَ نِعمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[4] ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاستَيقَنَتهَا أَنفُسُهُم ظُلماً وَعُلُوّاً﴾[5].

فإذا بلغ الحال ذلك فليترك الكلام مع مَن هذه صفته؛ لعدم الفائدة، وظهور الحجّة والمحجّة.

أمّا تخصيصها ببعض المسائل ـ كمسألة القدر مثلاً، فلا يجوز الكلام فيها أصلاً[6] ـ ضعيف جداً، ينافيه بيانهم عليهم السلام للمنزلة في مثال وغيره كما سمعت[7].

نعم، الكلام في بعض المسائل يحتاج إلىٰ شروط زائدة، دون آخر، وهو كذلك، لكنّه لا يدلّ علىٰ ذلك.

الوجه الثالث: الحمل علىٰ ما إذا كانت التقية حاضرة، فإنّه لا يجوز التعرّض لهم، خوفاً علىٰ النفس والمال، أو علىٰ أحد الإخوان أو ماله، بل الفرض حينئذٍ المضيّ في

---

(١) «يونس» الآية: ٩٩.
(٢) «القصص» الآية: ٥٦.
(٣) «الأنعام» الآية: ١١١.
(٤) «النحل» الآية: ٨٣.
(٥) «النمل» الآية: ١٤.
(٦) انظر: «مرآة العقول» ج ٢، ص ٢٤٤.
(٧) انظر: باب الجبر والقدر من هذا المجلد، ح ١٣.

أحكامها والإفتاء، ومداخلتهم بالبرّانية، وعليه عمل الإمامية وأئمتهم، إلّا ما أخرجه الدليل من عدم جريانها فيه. ولنا فيها رسالة مفردة مبسوطة جامعة، من أرادها فليطلبها.

المبحث [الثالث][1]: قوله في الحديث الأخير: إنّه (إذا أراد بعبدٍ خيراً أمر ملَكاً فأخذ بعنقه فأدخله في هذا الأمر طائعاً أو كارهاً)[2]، يدلّ علىٰ أنّ الله يجبر أحداً علىٰ الطاعة، وقد تواتر البرهان والنص علىٰ بطلانه، وأنّ الله لم يشأ إيمانهم جبراً، وإلّا ﴿ لَآمَنَ مَن فِي الأَرضِ كُلُّهُم جَمِيعاً ﴾[3] بل سلّىٰ نبيّه عن ذلك.

قلنا: لا يعدل عن المقطوع به، عقلاً وكتاباً وسنّةً بطرق متعدّدةٍ، بدلالة بعض الألفاظ، مع الاتفاق علىٰ جواز نقل الحديث بالمعنىٰ لمن استجمع شرائطه، فيحتمل التغيير من الراوي سهواً.

مع أنّه لا إشكال عند التأمّل؛ فالمراد بالمَلك قوّته المهيئة القابلة، أو من جهة الأسباب المفيضة العلوية، فمتىٰ سمع أسباب الهدىٰ لابدّ وأن يهتدي، إمّا مختاراً مطيعاً، أو كارهاً أولاً، كمن يُسلم أولاً خوف السيوف والنهب، ثمّ يعتقده بقلبه واختياره، لتهيئة الأسباب حينئذٍ وعمله بمقتضاها، أو بغلبة البرهان حينئذٍ، أو حكم المعجزة، فالكراهة أولاً لا تنافي الاختيار ولا تُثبت الاضطرار.

أو نقول: المراد بالإرادة هنا: إرادة قهر وجبر، وهو المناسب لصدر الحديث الدالّ علىٰ الكفّ وعدم الدعوة، وعجز أهل السماء والأرض عن هداية واحد لو اجتمعوا عليه، وكذا علىٰ إضلاله، فالله لا يريد ذلك، وإذا أراده فقدرة الله لا يعجزها ذلك، بل من أهون الممكنات فيها، فلابدّ وأن يدخل مَن أراد دخوله فيه، محبّاً كان أو مكرَهاً.

فلا دلالة فيه علىٰ الجبر الذي هو محطّ الإشكال، بل علىٰ كمال الاختيار وعدم الجبر والاضطرار في فعل الله، ودعوة أنبيائه.

ونحو ذلك ما في الحديث القدسي: (خلقت الخير والشر)[4]... إلىٰ آخره، فراجعه.

---

(١) في الأصل: «الرابع».

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٦٧، ح ٤، وسيأتي في ح ٤ من هذا الباب. صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «يونس» الآية: ٩٩.

(٤) «الكافي» ج ١، ص ١٥٤، ح ٢، ٣، وتقدم لفظهما في هذا المجلد، باب الخير والشر، ح ٢، ٣، بتفاوت.

وقال تعالىٰ: ﴿وَقَوۡلِهِمۡ قُلُوبُنَا غُلۡفُۢ بَلۡ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيۡهَا بِكُفۡرِهِمۡ﴾[١] فتأمّل، وفيها ردّ لما قاله الملّا وأتباعه في سبب الشقاوة، كما سمعت. وقال تعالىٰ: ﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ﴾[٢]، ولكن كما قال الله تعالىٰ: ﴿بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾[٣].

وقول الشارح ـ علىٰ قوله: (أو كارهاً) ـ: «إذا بلغه ولم يبلغ حدّ الجبر، لأنّه باطل»[٤] متناقضٌ؛ إذ لا واسطة بين الاختيار والاضطرار.

المبحث [الرابع][٥]: في نسبة الهدىٰ له تعالىٰ: لا مشاحة فيه بأيّ معنىً فسّر، وأمّا الإضلال فقد عرفت نسبته، بمعنىٰ التسمية؛ أو الحكم عليهم، أو الحكم والإبطال، أو علىٰ سبيل المجاز من جهة خلق الآلة، أو من جهة استنطاق طبائعهم بالتكليف الذي طلب منهم اختياراً، فنبوا عنه وردّوه فكفروا، فيكون بذلك السبب، فنسب له تعالىٰ، ولا محذور فيه.

بل صرّح الله في قوله: ﴿عَلَيۡهَا تِسۡعَةَ عَشَرَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾[٦] فاستخبرهم ـ أي أظهر [مخفيّهم][٧] ـ بعدد الزبانية، كسائر التكاليف.

فمنهم من قال: لِمَ لم يجعلهم عشرين؟ ثمانية عشر عَلَيَّ، وواحد عليهم، فازداد عتوّاً. وبعضٌ استهزأ، والمؤمن سلّم، وقال: واحد يكفي. مع أنّ لهم أعواناً، مع جواز أن يكون مع الواحد ذلك العدد، فضلّ به مَن ضلّ، وهُدي به مَن هُدي.

وكانوا بذلك فعلاً ـ بواسطة اختبارهم واستنطاقهم ـ باختيارهم، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، فأخبر تعالىٰ بأنّ هذا معنىٰ إضلال الله لهم. فنُزّل كلّ آية عليه، فلا جبر، ولا خلق ضلال، ولا إشارة به أو صدّ عن الطريق، بل عليه [أن ينبّه][٨]، قال: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[٩].

وقال في البعوضة لمّا وقع الاختبار بها: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا﴾[١٠]، أي بالمَثل المستخبر به كثيراً، مِن ممّارٍ، أو مَن إذا سمع الوحي قال: شعر أو أساطير كالمعجزات، فكلّما سمع الآيات اتّخذها هزواً وازداد عتوّاً، ويزداد المؤمن بها إيماناً، والكافر رجساً إلىٰ رجسه، كما

---

(١) «النساء» الآية: ١٥٥.
(٢) «البقرة» الآية: ٨٨.
(٣) «العنكبوت» الآية: ٦٣.
(٤) «شرح المازندراني» ج ٥، ص ٩٣، باختصارٍ ما.
(٥) في الأصل: «الخامس».
(٦) «المدّثّر» الآية: ٣٠ – ٣١.
(٧) في الأصل: «محنتهم».
(٨) في الأصل: «أزليته».
(٩) «النحل» الآية: ٩.
(١٠) «البقرة» الآية: ٢٦.

قال تعالىٰ: ﴿هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ إلىٰ ﴿بَعِيدٍ﴾[١].

وفي الدعاء: (وبالاسم الذي وضعته علىٰ النهار فأضاء، وعلىٰ الليل فأظلم)[٢].

قال تعالىٰ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾، لا بشيء آخر خارج، بل بما اكتسبوه باختيارهم، ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾[٣]، بما لُعنوا به، وهو نقضهم الميثاق.

واعلم أنّه ممّا استنطق واستخبر به عباده إنزال مثل لفظ الضلال والهدىٰ، مع أنّه بيّن معناه المراد منه لخلقه، كسائر ما بيّنه؛ لشدّة الحاجة، فضّل به كثير، وهدي به كثير، ولله الحجّة البالغة علىٰ الكلّ.

المبحث [الخامس][٤]: ممّا يجب أن يتذكر أنّ الله تعالىٰ يخرج الشقي من الشقاء للسعادة ومن الضلال للهدىٰ، ويحبّ ذلك ويختاره اختياراً، لكن لا يحبّ ولا يرضىٰ بإخراج السعيد منها للشقاء، ولا من الهدىٰ للضلال، فإنّ الله استثنىٰ في قبضة الشمال، ولم يستثن في قبضة اليمين، قال الله تعالىٰ: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾[٥].

ولكن ذلك بمقتضىٰ الحكمة وما وعد عباده، لا بحسب مطلق القدرة، ومعلوم أنّه لا قبح ولا نقص في جهته، وإنّما هو لازمنا وصفتنا، فربّما ينتزعج سرّك من قول الإمام عليه السلام: إنّه (لو اجتمع أهل السماوات وأهل الأرضيين علىٰ أن يهدوا عبداً يريد الله ضلالته ما استطاعوا)[٦]، وتقول: إن هذا ينافي ذلك.

وتذّكر لما أسلفنا لك هنا، وأنّ لله مشيئتين وإرادتين: حتمية وعزمية اختيارية، وإرادته المعصية عرضية، بتتميم إرادة الطاعة الذاتية، فإرادة العبد للمعصية ذاتاً من إرادة الله لها عرضاً للطاعة.

وعرفت أنّ هذه تجامع السخط، ولا تنافي الاختيار، ولا تنافي جهة قبح في ذاته تعالىٰ ولا فعله له، إذ هو حينئذٍ بالنظام الجُملي، وكذا باعتباره منفرداً بالنظر إلىٰ ماهيته التصورية خيرٌ. وسبق لك البيان في بيان المنزلة وغيرها.

---

(١) «فصّلت» الآية: ٤٤.
(٢) «مصباح المتهجد» ص ٧٤٠، بتفاوت.
(٣) «المائدة» الآية: ١٣.
(٤) في الأصل: «السادس».
(٥) «البقرة» الآية: ٢٥٧.
(٦) انظر ح ١ من هذا الباب، بتفاوت يسير.

الحديث رقم ﴿ ٢ ﴾

قوله: ﴿عن سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال: إنّ الله عزّ وجلّ إذا أراد بعبدٍ خيراً نَكَتَ في قلبه نكتةً من نور، وفتح مسامع قلبه، ووكّل به ملكاً يسدّده، وإذا أراد بعبدٍ سوءاً نَكَتَ في قلبه نكتة سوداء، وسدّ مسامع قلبه، ووكّل به شيطاناً يضلّه ـ ثمّ تلا هذه الآية ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهدِيَهُ يَشرَحْ صَدرَهُ لِلإِسلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجعَلْ صَدرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾[1]﴾.

أقول: النّكْت ـ بالثاء المثلّثة، أو التاء ـ يحصل للقلب حين عروض سكتة أو غفلة، فحين يميل ـ حينئذٍ ـ إلىٰ مقتضىٰ الوجود أو الماهية، ينكت في قلبه بذلك، إمّا طاعة أو معصية، وأصلهما ذكر الله أو الغفلة عنه. والذي في النسخ بالمثنّاة.

وحينما يعرض للقلب من الغفلة هو في همود كالعظم النخر، لا إيمان فيه ولا كفر، كما في الكافي[2] في رواية الشحّام، وستأتي إن شاء الله.

وفي الرواية[3]: أنّه لا يخلو منه أحدٌ، حتّىٰ إنّه لا يدري الإنسان بقلبه حينئذٍ، لغفلته.

فحينئذٍ النكت يلازم الوجود والماهية، ويجوز أن يراد بالنكت ـ أيضاً ـ الحاصل بمقتضىٰ المعونة أو التخلية، و[علىٰ الأول] يدلّ علىٰ الثاني بقوله عليه السلام: (ووكّل به)... إلىٰ آخره، فهو حين النكت يميل قلبه إلىٰ مقتضىٰ وجوده، وهو الايمان، وينكت فيه بذلك، لوقوف قلبه في هذا الحال، أي لا يلاحظ إيماناً ولا غيره، لا أنّه خالٍ منهما، لاستحالته.

ولا غناء للمحدَّث عن الممدّ، بل هو مسلّم بالطبع، من دون ملاحظة الفعل.

أو تريد بهذه النكتة السوداء: ما يطبع علىٰ القلب بسبب المعاصي التي يعملها العبد بعلم [العالِم][4]، وقد يجري في المؤمن، حتّىٰ تتزايد إذا لم يثبت، فإذا غطىٰ بياضه لا يرجىٰ له

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٢٥.

(٢) «الكافي» ج٨، ص١٤٧، ح١٨٨، وفيه: (يأتي علىٰ القلب تارات أو ساعات... ليس فيه إيمان ولا كفر، شبه الخرقة البالية أو العظم النخر).

(٣) «الكافي» ج٨، ص١٤٨، ح١٨٨.

(٤) في الأصل: «العلم».

خير، كما في رواية الباقر[1] عليه السلام. قال الله تعالىٰ: ﴿كَلَّا بَل رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَا كَانُوا يَكسِبُونَ﴾[2].

وهو الطبع المذكور في قوله تعالىٰ: ﴿بَل طَبَعَ اللهُ عَلَيهَا بِكُفرِهِم﴾[3]، ومادّته من ماهيته، وصورته من مخالفة أمره ونهيه. وكذا التسديد، والنور الأول مادّته من الامتثال، والصور من [موافقة][4] العمل له، فافهم، فلا جبر ولا تفويض.

ونقول أيضاً: (إذا أراد بعبد|خيراً|) إرادة اختيار (نكت في قلبه) ـ وهو الرسم فيه بما يتأثّر به من سماع الخير ـ (وفتح مسامع قلبه) بمطابقة إرادة العبد الاختيارية في الطاعة لله، (ووكّل به ملكاً) المراد به جنس الملك، (يسدّده) وهي القوىٰ العقلية التي هو رئيسها بالتأييد الإلهي، لاتّصال سببه بالسبب القوي والهدىٰ الثابت.

ومعلوم أنّ مَن اتّصل بالقوي قوي، ومَن عمل بالهدي اهتدىٰ، وذلك هو العامل بمقتضىٰ الهداية والتعريف الأولي والمدد العام، فإرادة الخيرية لعمله بالخير.

وهذا العطاء الثانوي والهداية الثانية لا تتحقّق إلّا بالميل للطاعة والعمل بمقتضىٰ الهداية الأولىٰ، فيفاض عليه بقدر طلبه ونحوه، بحسب المقابلة في المقابل؛ لطلبه خلاف ما أريد منه، ولم يَمِل إلىٰ قبول الهداية الأولىٰ والعمل بها، فتُرك ووليّ ما تولّاه وهو الخذلان، فلا ترجيح لا لمرجّح ولا جبر.

فصحّ قوله هنا: ﴿فَمَن يَرِدِ اللهُ﴾ وفي القسم المقابل ـ وهو الضدّ ـ أيضاً: ﴿وَمَن يَرِد﴾ إرادة عزم عرضية، وسبق معناها في حديث صالح النيلي[5] وغيره.

(نكت في قبله نكتة سوداء) لعمله القبيح، وهو أسود محترق، فتحصل النكتة من عمله القبيح، كما قال تعالىٰ في القسم السابق: ﴿يَهدِيهِم رَبُّهُم بِإِيمَانِهِم﴾[6]. وقال في الثاني: ﴿بَل طَبَعَ اللهُ عَلَيهَا بِكُفرِهِم﴾ ﴿فَبِمَا نَقضِهِم مِيثَاقَهُم لَعَنَّاهُم وَجَعَلنَا قُلُوبَهُم قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظّاً مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ الآية[7]، ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَومٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِم﴾[8] فبتغييرهم أولاً ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِم وَعَلَىٰ سَمعِهِم وَعَلَىٰ أَبصَارِهِم غِشَاوَةٌ...

---

(١) «الكافي» ج٢، ص٢٧٣، ح٢٠. (٢) «المطفّفين» الآية: ١٤.

(٣) «النساء» الآية: ١٥٥. (٤) في الأصل: «مواقفة».

(٥) «الكافي» ج١، ص١٦٢، ح٣، وتقدم في هذا المجلد، باب الاستطاعة، ح٣.

(٦) «يونس» الآية: ٩. (٧) «المائدة» الآية: ١٣.

(٨) «الرعد» الآية: ١١.

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾[١] لا بغير تكذيبهم الذي هو عملهم ومكتسبهم، فلا إضلال بشيء خارج، بل منّا ولنا، ولكنّه بالله، كما سبق لك مكرّراً.

(وسدّ) مسامعه؛ لأنّه صفة السواد، حتّىٰ إنّ المعاصي كلّما كثرت كثر الحجاب واشتدّ، حتّىٰ ينقلب القلب، ويكون له حينئذٍ شيطان يغويه، وهو الموسوس له، الجالس علىٰ جهة النفس، وهي جهة العقل اليسرىٰ، ومتولّي لمّية الشيطان ويضلّه.

ومعلوم أنّه مَن اتّبع الهوىٰ وكان قرينه الشيطان ـ وساء قريناً ـ لا يكون في اهتداء، وإلّا لم يكن ما هو فيه ضلالاً وغواية، فلا إشكال بتوهّم الجبر.

تنبيه: المراد بالنكت في القلب هنا، أو الكتابة فيه في حديث آخر، وجعله الصدر ضيّقاً حرجاً، وأمثال ذلك ـ في الروايات والآي ـ بمعنىٰ: الإيجاد والخلق فيه بالمَلَك الحاصل له المؤيد، أو الشيطان المخذل في الإيمان، أو الكفر والطاعة والمعصية، فمَن قابل النور أيّد واستنار زيادة، وبخلافه في المُعرِض، قال الله تعالىٰ: ﴿ أُولَـٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنهُ ﴾[٢]، (ذلك الذي يفارقه)[٣]، ونحوه في الكافي[٤] كثير.

فبحضور هذا المَلَك معه وبتأييده يكتب الله الإيمان في قلبه [في الإيمان] أو النكتة البيضاء أو السوداء، من الطاعة أو المعصية، بواسطة فعل المكلّف الطاعة أو المعصية، فتثبت في قلب المؤمن ويبيضّ ويستنير، وإذا غاب عنه ذلك وفارقه، حضره الشيطان المقيّض له والمزيّن، ونحوه في قلب الكافر أو المنافق أو العاصي.

وفي الكافي[٥] وتفسير العياشي[٦] عن الباقر عليه السلام: **(ما من عبد مؤمن إلّا وفي قلبه نكتة بيضاء، فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء، فإذا تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادىٰ في الذنوب زاد ذلك السواد حتّىٰ يغطّي البياض، فإذا غطّىٰ البياض لم يرجع صاحبه إلىٰ خير أبداً، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَا كَانُوا يَكسِبُونَ ﴾[٧])**.

{بيان} هذه النكتة إمّا بحسب الفطرة الوجودية، وهو عامّ، أو بحسب قبوله، فلا يتمّ المقبول إلّا بالقابليّة، وهذه فرع الأول، ولا كتابة بالمَلَك أو بالشيطان بالعرض إلّا بعمل

---

(١) «البقرة» الآية: ٧ ـ ١٠. (٢) «المجادلة» الآية: ٢٢.

(٣) «الكافي» ج ٢، ص ٢٨٠، ح ١١. (٤) «الكافي» ج ٢، ص ٢٨٤، ح ١٧.

(٥) «الكافي» ج ٢، ص ٢٧٣، ح ٢٠، بتفاوت يسير.

(٦) انظر: «التفسير الصافي» ج ٥، ص ٣٠٠، عنه. (٧) «المطفّفين» الآية: ١٤.

المكلّف، طاعة أو معصية، وعليه الدليل ـ عقلاً ونقلاً ـ قائم.

ففي الكافي في تفسير: ﴿ وأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنهُ ﴾[1] أنّه الإيمان[2]، فالكتابة بها، وتدخل الطاعة والمعصية.

وعن الصادق عليه السلام: (ما من مؤمن إلّا ولقلبه أُذنان في جوفه: أُذن ينفث فيها الوسواس الخنّاس، وأُذن ينفث فيها المَلَك، فيؤيد الله المؤمنَ بالمَلَك، فذلك قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنهُ ﴾)[3].

ومن البديهي أنّ الله إنّما فعل بمقتضىٰ الأسباب، وهي منه، وإلّا بطل الوجود و[لم][4] تقم الدلالة عليه، ولابدّ من تهيئة المكلّف وميله، وبحسب حاله من طاعة أو معصية.

وروي في المجمع: «وردت الرواية الصحيحة أنّه لمّا نزلت هذه الآية ـ يعني: ﴿فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهدِيَهُ يَشرَحْ صَدرَهُ لِلإِسلامِ ﴾[5] ـ سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن شرح الصدر ما هو؟ فقال: (نور يقذفه الله في قلب المؤمن فينشرح له صدره وينفسح)، قالوا: فهل لذلك من أمارة يُعرف بها؟ فقال: (نعم، الإنابة إلىٰ دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور، والاستعداد للموت قبل نزول الموت)»[6].

وفي التوحيد[7] والعياشي[8] عنه عليه السلام: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ إذا أراد بعبد خيراً نكت في قلبه نكتةً من نور، وفتح مسامع قلبه، ووكلّ به مَلَكاً يسدّده، وإذا أراد بعبدٍ سوءاً نكت في قلبه نكتةً سوداء، وسدّ مسامع قلبه، ووكلّ به شيطاناً يضلّه)، ثمّ تلا هذه الآية.

فافهم أنّ المكتوب بأمر الله هو النور الذي يستنير [به] قلبه، فيبعثه علىٰ الطاعة واكتساب الجنة، وهي النكتة البيضاء التي كتبها الله علىٰ يد ذلك المؤمن، ومادّة هذه الكتابة من امتثال أوامر الله ونواهيه وعدمه، وهي أوامر محمد صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام ونواهيهم، وهي صفاتهم، فمادّة الكتابة والمكتوب منهم وبهم.

---

(١) «المجادلة» الآية: ٢٢.

(٢) «الكافي» ج ٢، ص ١٥، ح ٥.

(٣) «الكافي» ج ٢، ص ٢٦٧، ح ٣.

(٤) في الأصل: «لا».

(٥) «الأنعام» الآية: ١٢٥.

(٦) «مجمع البيان» ج ٤، ص ٤٥١.

(٧) «التوحيد» ص ٤١٥، ح ١٤.

(٨) «تفسير العياشي» ج ١، ص ٤٠٦، ح ٩٣، باختلاف يسير.

ووردت: (باسمك الذي كتبت به علىٰ النهار فأضاء، وعلىٰ الليل فأظلم)[١].

فبالقبول يستنير، وبعدم قبوله يظلم، وهو ولايتهم والعمل بمقتضاها وصفتها، وإنكارها والعمل بخلاف ذلك، فبالإنكار يحصل ذلك، وإن كانت نوراً كحال القرآن، ولا إشكال في ذلك مع كونها نوراً، لأنّه من قبوله، فهو نور من عدم القبول، وهو ظلمة.

وحقيقة ولايتهم هي امتثال الأوامر والنواهي، وهو الرحمة والجنّة، وسببه النور، وهو الخير كلّه. وترك الأوامر وفعل النواهي هو إنكارها، وهو العذاب، وسببه النار، وسببها الظلمة، وسببها الشرّ كلّه.

وحقيقة الولاية الكلّية وكذا الإنكار يجريان في الاعتقاد والعمل والقول، لا في الاعتقاد خاصة، وتستعمل في النصوص بكلا المعنيين، وكلاهما حقّ.

والله خلق الخير والشرّ علىٰ نحو ما سبق في بابه، وطوبىٰ لمن أجرىٰ علىٰ يديه الخير؛ لقبوله لذلك، وويل لمن أجرىٰ علىٰ يديه الشرّ؛ بعدم قبوله له، فكتب في كلٍّ بحسب قبوله من الولاية وصفاتها، بأسمائهم، أو بأسماء أعدائهم في عدم قبولها، في جميع ألواح الوجود وصُحفه، ولهم الأسماء الحسنىٰ، ولأعدائهم أسماء السوء.

وبذلك يتّضح لك عدة مسائل، وتنحلّ مشكلات في معنىٰ الكتابة والاسم ـ فإنّه لا يُخصّ باللفظ ـ وعدم لزوم الجبر ولا التفويض، وثبوت الاختيار، وصلوح الكلّ للطاعة والمعصية، والتمييز بالقبول وعدمه، وسبق الرحمة، وغير ذلك كما سبق لك مكرّراً؛ قصداً للإيضاح.

وكذا النكتة السوداء والبيضاء، وإن كانوا بأصل الفطرة قابلين مستجمعين لتحصيل ما فيه صلاحهم، مبيّناً لهم ما يرشدهم ويفسدهم، لأنّه لا بُخل عنده، ولا يمنع المستحقّ حقّه له تعالىٰ، من جهة إرادته العرضية في المعصية، كما سبق لدفع التفويض المقتضي للغلبة عليه، وسمعت سببَ إرادتها للطاعة، ومصحّحَ صلوحها لها؛ وإلّا لجاء القهر والاضطرار، وارتفع الاختيار، فلم تتحقّق طاعة.

واعلم يا أخي ـ كما تواتر عليه البرهان، وورد في الاحتجاج[٢] عن الكاظم عليه السلام وغيره، وعن غيره من الهداة، وصرّح به القرآن كما سمعت من هذه الأبواب السابقة ـ: أنّ الله لا

---

(١) «مصباح المتهجد» ص ٧٤٠، وفيه: (باسمك الأعظم الأعظم، الأجلّ الأكرم، الذي وضعته علىٰ النهار).

(٢) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

يمنع عمّا أمر به، ولا يضلّ عنه، ولا ينهىٰ عمّا يريد، ولا أعان علىٰ ما لم يُرِد، وإلّا لم يَنه عنه.

نعم، يخلّي المكلّف واختياره، لأنّه تعالىٰ أراد الاختيار منهم، ولذا أوجدهم مختارين؛ لأنّهم صنعُ مختارٍ، وإلّا لكان إبليس في عذر، ولما كان لومٌ علىٰ آدمي. وتعالىٰ الله عن أن يعين علىٰ قتل أنبيائه وأوصيائهم وعباده الصالحين، وإلّا كان ظالماً، خالياً فعله عن الحكمة، واختلّ النظام، وكان للكلّ الحجّة البالغة علىٰ خالقهم، إلىٰ غير ذلك ممّا تحيل جميعه الفطرة، فتفطّن.

وفي العيون، عن الرضا عليه السلام قال: ﴿ فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهدِيَهُ يَشرَحْ صَدرَهُ لِلإِسلَامِ ﴾ قال: (من يرد الله أن يهديه بإيمانه في الدنيا إلىٰ جنّته ودار كرامته في الآخرة، يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون إلىٰ ما وعده من ثوابه، حتىٰ يطمئن إليه. ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ ﴾ عن جنّته ودار كرامته في الآخرة، لكفره به وعصيانه له في دار الدنيا، ﴿ يَجعَلْ صَدرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً ﴾ حتّىٰ يشكّ في كفره ويضطرب في اعتقاده قلبه، حتّىٰ يصير ﴿ كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجعَلُ اللهُ الرِّجسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤمِنُونَ ﴾[1])[2].

وفي الاحتجاج[3] مثله، وفي غيرهما[4] أيضاً.

وحينئذٍ لا إشكال أيضاً؛ إذ جعل صدره ضيّقاً حرجاً في الآخرة، وهو ثمرة كفره وعصيانه في دار الدنيا.

الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن علي بن عقبة، عن أبيه، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: اجعلوا أمركم لله، ولا تجعلوه للناس، فإنّه ما كان لله فهو لله، وما كان للناس فلا يصعد إلىٰ الله﴾.

أقول: أمر عليه السلام بجعل أمرنا قولاً وفعلاً لله، لا للناس، ونهىٰ عن صرف الفعل لغيره أو

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٢٥.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣١، ح٢٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الاحتجاج» ج٢، ص٣٩٢.

(٤) «التوحيد» ص٢٤٢، ح٤؛ «معاني الأخبار» ص١٤٥، ح٢.

التشريك، فإنّه حينئذٍ ليس لله أيضاً.

ثم بيّن عليه السلام علّة ذلك بقوله: فإنّ الذي هو خالص لله فهو له صاعد، مُجازٍ عليه أحسن الجزاء، وما كان للناس فلا يصعد له تعالىٰ، فيجازي علىٰ عمله أسوأ الجزاء.

ونبّه بقوله أخيراً: (فلا يصعد إلىٰ الله) علىٰ أنّ المراد بقوله أولاً: (فهو لله) أي صاعدٌ له، فيحسن جزاءه، فدلّ به علىٰ أنّه حينئذٍ يكون مقبولاً ثابتاً غير مجتثٍ. فقول: إنّ الحمل في قوله: (فهو لله) غير مفيدٍ، غلط ظاهر. وباقي كلامه عليه السلام دالّ علىٰ ذلك.

قوله: ﴿ولا تخاصموا الناس لدينكم، فإنّ المخاصمة ممرضة للقلب، إنّ الله تعالىٰ قال لنبيّه صلى الله عليه وآله: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهدِي مَن أَحبَبتَ وَلَكِنَّ الله يَهدِي مَن يَشَاءُ ﴾[1] ﴾.

أقول: ممرضة ـ بفتح الميم والراء ـ: اسم مكان، أو بضمّ الميم وكسر الراء: اسم فاعل، أي موجبة لحدوث أمراض القلب وسقمه، من السيئة والشكّ والأخلاق القبيحة وأمثال ذلك.

والمراد بـ (الناس): المخالفون، أو ما هو أعم، لأنّهم درجات.

وعرفت وجه النهي عن الجدال؛ فإنّه قد يحرم، والمراد هنا التصميم عليه والحمل ولو كرهاً، (فإنّ المخاصمة) حينئذٍ (ممرضة للقلب)، لِما يجد المخاصم لهم من إصرارهم وشدّة عنادهم، وعدم رجوعهم لواضح الحجّة، خصوصاً إذا كان قريباً له، أو لزيادة بُعدهم حينئذٍ وعنادهم.

ثم بيّن عليه السلام للمجادل وسلّاه، لأنّ الله خاطب نبيّه صلى الله عليه وآله بـ ﴿ إِنَّكَ لَا تَهدِي مَن أَحبَبتَ ﴾ ولو جبراً، فإنّك تحبّ [هداية][2] الناس كلّهم، ولكن طلب الهدىٰ منهم اختياراً، وليس بدائر مدار المحبّة، ﴿ وَلَكِنَّ الله يَهدِي مَن يَشَاءُ ﴾ بهُداه.

ولم تنزل هذه الآية في أبي طالب، بإجماع الإمامية[3]، كيف وهذه مدنية، وأبو طالب عليه السلام

---

(١) «القصص» الآية: ٥٦. (٢) في الأصل: «إهداء».

(٣) انظر: «التبيان في تفسير القرآن» ج٨، ص١٦٤؛ «مجمع البيان» ج٧، ص٣٣٥.

مات بمكة، ولكن نزلت في رجل لا يحضرني اسمه، بنصّ العامّة.

وقد بسطنا الكلام في إيمانه من طريقهم و [حقّقناه][١] وألزمناهم به في التنزيه[٢]، فمن أراد فليراجعه.

وليس الأمر كما يوهمه ظاهر هذه الآية، [بأنّ][٣] الرسول ﷺ يحبّ [هداية][٤] ما لا يحبّه الله، حتّىٰ يخاطب بذلك، بل المراد تخفيف الأمر عليه في تبليغه، أنّه إنّما عليك البلاغ والإنذار، لا إيمان من بُعثتَ إليه لازماً، ﴿فَلَا تَذهَب نَفسُكَ عَلَيهِم حَسَرَاتٍ﴾[٥] وإلّا فمشيئته مشيئة الله تعالىٰ و ﴿لَا يَسبِقُونَهُ بِالقَولِ﴾[٦].

فقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللهَ يَهدِي مَن يَشَاءُ﴾، أي يهدي بعضاً، وهي الهداية الثانية الواقعة بعد قبول المكلّف عليه، بمقتضىٰ الهداية الأولىٰ العامة لكلّ موجود، علىٰ تفاوت الرتب، والأولىٰ هي رتبة العون لعباده الصالحين كما سبق، فقد شاء هداية بعض دون آخر.

ولا يلزم الجبر ولا عدم البيان لآخر، فإنّ هذه هداية ثانية غير ما يتوقّف عليها التكليف كما عرفت. واندفع أيضاً لزوم الترجيح لا لمرجّح، فهذا المشاء. فليس الهداية دائرة مدار المحبة، بل لابدّ من القبول.

ولمّا كان المقام مقام تخفيف لمحمّد ﷺ وتسلية ـ خصوصاً وهو حينئذٍ مُبلِّغ، فيتحمّل زيادة مشاق المشاق ـ ناسب قوله بعد: ﴿وَلَكِنَّ﴾ الآية؛ فإنّ مشاءه مشاء محمد ﷺ وأمره أمره، لأنّه لا يسبقه مطلقاً.

فإن قيل: قوله: ﴿مَن أَحبَبتَ﴾ دالّ علىٰ أنّ من أراد هدايته محبوبٌ له، فكيف يحبّ غير المؤمن؟

قلنا: هي أقسام، فهي هنا مُراد بها المحبّة، والمداراة النسبية الحسّية، والقرابة الظاهرية التمدّنية، أو المراد حبّه للكلّ لأجل الهداية وعمله بها، فيعود حبّه ﷺ له حبّه للهدىٰ، أو المفعول المقدّر: هدايته، أي ﴿إِنَّكَ لَا تَهدِي مَن أَحبَبتَ﴾ هدايته.

---

(١) في الأصل: «حققناهم».

(٢) للمؤلف رسالة موسومة بـ «تنزيه الأنبياء» أشار لها في مواضع متفرقة من «هدي العقول».

(٣) في الأصل: «لأن».

(٤) في الأصل: «إهداء».

(٥) «فاطر» الآية: ٨.

(٦) «الأنبياء» الآية: ٢٧.

قوله: ﴿وقال تعالىٰ: ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾[1] ﴾.

أقول: وجه الاستدلال ظاهر، فأول الآية: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾ أي مشيئة جبر وحتم، بدليل قوله: ﴿لَآمَنَ﴾ فإنّ إيمانهم حينئذٍ لا يتخلّف منهم كملاً، فالايمان المنفي لمشيئته هو الجبري، وإنّما المشاء هو ما يكون عن اختيار، ولذا وقعت التخلية، ويحسن حينئذٍ ﴿أَفَأَنتَ﴾... إلىٰ آخره، ويحسن تسليته والتخفيف علىٰ نفسه. فليس في الآية دليل علىٰ أنّ الله لم يشأ إيمان الكلّ، فيكون دليلاً للقدرية، ويلزم أيضاً الظلم والترجيح لا لمرجح، وإلّا لما حسن نفي الايمان وتفريع ﴿أَفَأَنتَ﴾ الآية.

وفي العيون، عن الهروي في هذه الآية، في جملة سؤالات المأمون، قال الرضا عليه السلام عن آبائه، عن علي عليه السلام: (إنّ المسلمين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله: لو أكرهت الناس، حتّىٰ يكثر جندنا ونقوىٰ علىٰ عدوّنا، فقال صلى الله عليه وآله: ما كنت لألقىٰ الله عزّ وجلّ ببدعة لم يُحدِث لي فيها شيئاً، وما أنا من المتكلّفين، فأنزل الله تعالىٰ عليه: يامحمد: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾[2] علىٰ سبيل الإلجاء والاضطرار في الدنيا، كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية البأس في الآخرة، ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقّوا ثواباً ولا مدحاً، لكني أُريد منهم أن يؤمنوا مختارين، ليستحقّوا الزلفىٰ والكرامة ودوام الخلد في جنّة الخلد ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾[3] فليس ذلك علىٰ سبيل تحريم الإيمان عليها، ولكن علىٰ معنىٰ: أنها ما كانت لتؤمن إلّا بإذن الله، وإذنه: أمره لها بالإيمان، ما كانت متكلّفة متعبّدة، وإلجاؤها إلىٰ الإيمان عند زوال التكليف والتبعد عنها). فقال المأمون: فرّجتَ عنّي يا أبا الحسن[4]. انتهىٰ.

أقول: وقال تعالىٰ: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾[5] وقال: ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾[6] ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[7]. فتبيّن أنّ الظاهر وباقي

---

(١) «يونس» الآية: ٩٩.
(٢) «يونس» الآية: ٩٩.
(٣) «يونس» الآية: ١٠٠.
(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٣٥، ح٣٣، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.
(٥) «غافر» الآية: ٨٥.
(٦) «يونس» الآية: ٩١.
(٧) «البقرة» الآية: ٢٥٦.

الآي صريح في تقييد المشيئة في الآية بمشيئة الإلجاء.

فقول البيضاوي في التفسير: «إنّ التقييد بمشيئة الإلجاء خلاف الظاهر»[١] لا وجه له، بل هو في العكس.

كما ضعف قول ملّا خليل في الشرح، قال: «﴿وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الأَرضِ كُلُّهُم جَمِيعاً﴾ المراد بالإيمان: الإيمان بالاختيار، كما هو ظاهر ﴿لَآمَنَ﴾. وظاهر ترتيب الإكراه بالفاء علىٰ عدم المشيئة المدلول عليه بـ ﴿لَو﴾، فإنّه يدلّ علىٰ أنّ جذبك لهم إلىٰ الإيمان مع عدم مشيئة الله اختيارهم له، لا يتصوّر إلّا بالإكراه لقلوبهم علىٰ ذلك، فلا تتجاوز في الدعوة حدّ المأمور به، ولا تتعب نفسك»[٢].

ثم ردّ الرواية ـ بعد نقلها ـ بأنّها آحاد لا تثمر في الأُصول، وبأنّ المأمون ـ لعنه الله ـ كان مائلاً إلىٰ الاعتزال.

ثم قال: «وهذا نوع مصانعة معه، باستعمال لفظ الإلجاء والاضطرار في الرهبة الغالبة عليهم، أو الرغبة المائلة بهم.

وقد أشار إلىٰ المراد بقوله: (كما يؤمنون عند المعاينة)، فإنّ إيمانهم عندها اختياري لهم، وغاية ما نسلّمه أنّهم لا يختارون عدمه؛ لشدّة قوة الدواعي، ولو كان شدّتها والعلم بالقبح مخرجاً عن القدرة، لكان الله غير قادر علىٰ القبائح، فيكون صدور الحسن منه لا باختياره، تعالىٰ عن ذلك.

وممّا يدلّ علىٰ أنّ إيمان مَن يؤمن في الآخرة ليس بالإلجاء: الظواهرُ الدالّة علىٰ أنّ بعض الكفار لا يؤمن في الآخرة أيضاً، بل يصيرون كالمنافقين، قال الله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ لَم تَكُن فِتنَتُهُم إِلَّا أَن قَالُوا وَاللهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشرِكِينَ﴾[٣]، وقال تعالىٰ: ﴿يَومَ يَبعَثُهُمُ اللهُ جَمِيعاً فَيَحلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحلِفُونَ لَكُم وَيَحسَبُونَ أَنَّهُم عَلَىٰ شَيءٍ﴾[٤].

ويؤنس بذلك قوله: ﴿فَلَمَّا رَأَوا بَأسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحدَهُ وَكَفَرنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشرِكِينَ * فَلَم يَكُ يَنفَعُهُم إِيمَانُهُم لَمَّا رَأَوا بَأسَنَا﴾[٥] ولم يقل: فلما رأوا بأسنا آمنوا.

وثالثاً: أنّ الحديث معلّل؛ لأنّه إن أُريد بالإكراه في قولهم: لو أكرهت، الدعاةُ إلىٰ

---

(١) «تفسير البيضاوي» ج١، ص٤٤٧، بتفاوت يسير جداً.

(٢) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٧٣، باختصار.

(٣) «الأنعام» الآية: ٢٣.

(٤) «المجادلة» الآية: ١٨.

(٥) «غافر» الآية: ٨٤ – ٨٥.

الايمان بالسيف ونحوه، فلا يصحّ نفيه بقوله: ﴿ أَفَأَنتَ ﴾ لأنّه وقع من النبي ﷺ. وإن أُريد به إلجاء القلب، وقلبه إلىٰ الايمان، فلا يصحّ قوله: (ما كنت لألقىٰ الله)... إلىٰ آخره؛ لأنّ النبي ﷺ كان يعلم أنّه بيد مقلّب القلوب تعالىٰ شأنه، لا غير.

وأيضاً لو كان المراد بالأمر في تفسير الإذن: التكليف ـ كما هو رأي المعتزلة[1] ـ لصار مضمون الآية كاللغو.

إن قلت: هل فيه ـ علىٰ تقدير صحّة الرواية، وعدم كونه مصانعة ـ دلالة علىٰ رأي المعتزلة، أنّه ليس لله طريق إلىٰ إيمان الكافر إلّا القسر والإلجاء؟

قلت: لا، إلّا بالمفهوم، وهو غير مراد، لدلالة الأدلّة العقلية والأحاديث المتواترة معنىً علىٰ خلافه، كما مرّ في ثاني باب الاستطاعة»[2].

ولا يخفىٰ ما فيه من الضعف:

قوله: «المراد بالايمان: الايمان بالاختيار»... إلىٰ آخره.

أقول: ما أورده واستند إليه نصّ في عدم ما استند إليه، فإنّ [الايمان][3] معلّق علىٰ مشيئة الغير المرادة، وهي الجبر لهم.

ثمّ نسبة الايمان لهم غير دالّة علىٰ كونه اختياراً، فإنّ المقسور في فعل أو ترك يقال: إنّه فاعل أو تارك؛ لقبوله له، وإن كان المبدأ الفاعلي خارجاً قاسراً، وهذا ممّا |لا| مرية فيه لعاقل، وكيف لا يشاء إيمانهم اختياراً، والنبي ﷺ يريده.

وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ﴾[4]... إلىٰ آخره، صريح في أنّ الايمان هو الايمان الاضطراري، وإلّا لقال: أفأنت تختار لهم الايمان، أو تشاء لهم اختياراً.

وما [قرّره][5] من التعسّف والضعف تمحّل، لكن الذي حداه إلىٰ هذا مسألة متداعية الأركان، ستعرفها بعدُ إن شاء الله.

ثمّ قوله: «إنّ الرواية آحاد»... إلىٰ آخره. ما ردّ به الرواية مردود:

أما الأول: فلمنع آحاديتها، لما عرفت من دلالة الآية عليها والدليل العقلي، وما توهمّه

---

(١) انظر: «التفسير الكبير» ج١٧، ص١٣٤.

(٢) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٧٤، بتفاوت يسير، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «الأمن».

(٤) «يونس» الآية: ٩٩.

(٥) في الأصل: «قدره».

وهمّي، وسرىٰ الوهم حتّىٰ سمّي الوهمي عقلياً. فالرواية كالشاهد، مع أنّه اعتمد في مواضع ـ تظهر لمتتبع كتبه ـ علىٰ رواية الآحاد وعمل بها.

وأما الثاني: فلعدم ملازمة ذلك للاعتزال، فإنّهم المفوّضة، ولو سلّم فليس جميع ما يقوله المخالف باطلاً، ولا نحكم بحقّية بعض أقوالهم لقولهم، بل لمذهبنا، وهم قد يتّفق منهم الوفاق، وستعرف مبنىٰ توهّمه.

وقوله [بالمصانعة][1] وإخراجه مثل هذه الآي محالٌ، ظاهرها ظاهر الردّ، وكيف يخفىٰ علىٰ ذي فطنة بأنّ الإيمان عند المعاينة وقهر الدواعي اضطراري لا اختياري، وإلّا لما تحقّق اضطرار وقسر، أصلاً ورأساً، وبديهة الفطرة تحيله، فمتىٰ غلبت قوّة القاسر علىٰ المقسور لا يبقىٰ له اختيارٌ غيره، ولا صَدَق أنّه أتىٰ به عن اختيار، وإن قيل: أتىٰ به من حيث قبول طبيعة المقسور لفعل القاسر، وعدمه لقوة الممانعة بمقتضىٰ طباعه.

ولو كان ما عند المعاونة والغلبة اختيارياً ـ أيضاً ـ لقبل منهم وجوّزوا عليه أحسن الجزاء، وتقبل التوبة عند المعاينة ويوم القيامة، بل وفي النار، وكذا فرعون يكون إيمانه حقّاً.

فإن قال: لغلبة الداوعي لم يختاروا غيره.

قلنا: إن بقي الاختيار لزمك ذلك، وإلّا فلا اختيار، وإثبات اختيار غير مؤثّر ـ كإثبات الأشعري الكسب، وأنّه قدرة غير مؤثّرة ـ سفه ظاهر.

أمّا ما ردّ به كون الغلبة والعلم بالقبيح يخرج عن القدرة ـ بعدم لزوم كون الله قادراً علىٰ القبيح، لوجود الدواعي المانعة له عن فعله، فيكون صدور الحسن عنه تعالىٰ لا بالاختيار منه تعالىٰ ـ فساقط؛ إذ لا يصحّ القول بأنّ ترك الله القبيح عن قسر أو غلبة أمرٍ له، إذ علمه ذاته بغير فرق حتّىٰ اعتباراً، وليس فيه جهة صارفة وجهة موجدة، فعدم القبيح يرجع لعدم كونه شيئاً بالنسبة له، وعلمه يرجع لذاته الفعلية المحضة.

ولا كذلك الممكن وما نحن بصدده، إلّا أن يقاس الواجب بالممكن، كحال الجبرية.

مع أنّه لا يصحّ القول بعدم القدرة عليه تعالىٰ، لعدم كونه شيئاً، ودلالة «لا يقدر» علىٰ كونه شيئاً، وهو تناقض.

---

(١) في الأصل: «بالمضايعة».

وأمّا ما توهّمه من الظواهر الدالّة علىٰ عدم إيمانهم في الآخرة، بل يكونون كالمنافقين، فنقول: نعم، لعدم نفع ذلك الإيمان، وخروجهم عن محلّ الاختيار ودار الاكتساب، فهم لا يؤمنون، إذ الإيمان الاضطراري لا إيمان، بل هم غداً يقولون: أرجعنا نعمل، لاضطرار العذاب لهم، وذلك خبث إلىٰ خبث.

وتشكيكهم بنفي كونهم مشركين عقيب ﴿أَيۡنَ شُرَكَآؤُكُم﴾[1] لزعمهم أنّ الشرك هو إقامه مثل صنمٍ، أو آخرَ كالثنوية، ولم يعلموا أنّ إقامة خليفة غير منصوب من قبله تعالىٰ شركٌ.

ثمّ وعدم إيمانهم حينئذٍ لعدم كونهم كفّاراً، وغلبة العذاب عليهم، الذي هو أعمالهم ردّت إليهم، وصيرورتهم من جنسها، لا يلزم منه بقاء الاختيار مع غلبة الدواعي المنافية، فإنّ هذه الدواعي في الآخرة ليست لأجل إيمانهم حينئذٍ، ولو كانت وقع، إلّا أن يقال بمقهورية الله لهم، فأين وأين، الفرق كالفرق ما بين السماء والأرض.

أمّا الآية الأخيرة التي ظنّ الاستئناس بها، فهي عنه بمعزل، فمدلولها أنّ إيمانهم عند البأس لا ينفع، لأنّه لا عن اختيار، فهم حينئذٍ مؤمنون، ولكن اضطرّوا فلا ينفع، ولو لم يقع منهم حينئذٍ أصلاً لما قال: ﴿فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ﴾. وعرفت وجه النسبة لهم، فهم مؤمنون حينئذٍ، ولكن لا ينفعهم، فهي دالّة علىٰ عكس ما ادّعاه وزيادة.

ولو كان كما توهّمه لكان عن اختيار، وليس كذلك، لعدم ذلك، فأثبته مع سلبه لعدم نفعه، فهو لا إيمان، وتأمّل في تفسيره الآيات، وستسمع.

أما الثالث: فبأن نقول: ليس المراد الدعوة الظاهرية، وإلّا لسقط الجهاد وهو ضروري، وإنّما المراد الإلجاء القلبي، وذلك لا يستلزم سقوط الدعوة، فما أكثر المنافقين!

أمّا ردّه ذلك بعدم صحّة قوله: (ما كنت لألقىٰ الله)... إلىٰ آخره، فهذا العلم لا ينافيه، وكونه تعالىٰ مقلّبها لا يدلّ علىٰ وقوع ذلك عن قهر وجبر، بل لكون البيان والإعانة لمن قبل منه، ولمّا كان قادراً عليه، وإن لم يقع منه لقبحه، لم يحسن وقوعه منه ﷺ.

قوله: «ولو كان المراد بالأمر»... إلىٰ آخره، لا يكون لغواً، بل إشارة للإرادة الذاتية للخير، فقد يعبّر عنها بالأمر، أو إرادة أفعالنا أمرنا بها، ويبطل رأي المعتزلي ـ المفوّض

---

(١) «الأنعام» الآية: ٢٢.

والجبري ـ كما سبق في موضعه، حيث قال: [تؤمن][1] ويأذن، والجبري: يفعل، لا فعل منا، والمفوّض: ليس له في الفعل إلّا القول الأمري ليس إلّا.

قوله: «إن قلت: هل فيه»... إلىٰ آخره، غير خفي انحصار طريق الهداية والإيمان في أمرين، ليس إلّا، إمّا الاختيار، أو الاضطرار والقسر، ومعلوم تواتر الدليلين علىٰ أن الله لم يُرِد الإيمان من الكلّ إلّا اختياراً، فإذا لم يقع من بعض و[اختار][2] الضلال فلا يقع إلّا بقسره، ليس إلّا.

أمّا ما توهّمه وسطّره في باب الاستطاعة ـ وهو أنّ لله تعالىٰ طريقاً إلىٰ إيمان الكافر بدون القسر، بل مع بقاء اختياره، وجعل خلافه أحد معاني التفويض، ونسبه للمعتزلة ـ فلا أثر له في النصّ ولا في أقوالهم، وإنّما التفويض القائلين به مقابل الجبر، وهو أنّ فعل العبد ليس من الله ولا به، وإنّما هو مستقلّ، وليس فيه منه تعالىٰ إلّا القول اللفظي، فالقدرة سابقة. أمّا أنّ له معنىً آخر كما قاله في باب الاستطاعة [فلا].

حيث قال: «ومعنىٰ التفويض القدر المشترك بين إقدارين:

الأول: إقدار الله تعالىٰ العبدَ علىٰ شيء، بحيث لا يكون تعالىٰ قادراً علىٰ صرف العبد عن ذلك الشيء مع هذا الإقدار، أي بغير القسر والإلجاء، فيلزمه أن يصدر عن العبد، وإن شاء الله أن لا يصدر.

الثاني: إقدار الله العبدَ في وقت علىٰ شيء في ثاني الوقت، ويلزمه أن يكون العبد مستقلاً في القدرة، لا يتوقف فعله علىٰ إذن»[3] ... إلىٰ آخره، وهو لا يخرج عمّا أشرنا لك.

ولا يخفىٰ عدم أثر أو قول يدلّ عليه، كما يظهر لمراجع الأحاديث السابقة، ولا حجج الأئمة عليهم السلام في إبطال التفويض، وإن فهمها، لأنّه ليس محصّله إلّا المعنىٰ الأول.

ثمّ أبطل ما عسىٰ الباعث علىٰ القول به، لأنّه ليس كلّ لطف واجباً عليه، بل:

الأول: منه ما يزاح به علّة المكلّف، كالإقدار وبعثة الرسل، وهذا واجب.

الثاني: ومنه ما يزاح بدونه علّة المكلّف، وهو غير ناجع، فلا ينفع ولا يؤثّر في وجوبه،

---

(١) في الأصل: «تؤمن». (٢) في الأصل: «اختيار».

(٣) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٥٥، صححناه علىٰ المصدر.

ولا خلاف لأحد في عدم وجوبه[١].

وأقول: عدم تسمية هذا لطفاً ظاهر، بل إذا لم يكن ناجعاً فهو مضرّ، فيجب الصرف عنه.

قال: «*الثالث*: ما يزاح علّة المكلّف بدونه، وهو ناجع، والخلاف بيننا والمعتزلة في هذا القسم»[٢].

أقول: لا خروج لهذا القسم، فإن كان ناجعاً فلابدّ من بيانه، مع أنّه أيّ لطفٍ خاصّ بالمؤمن دون الكافر في مبدأ الأمر ؟!.

ثمّ دفع لزوم استظهار حجّة الكافر على الله من عدم فعل هذا اللطف بهم، لأنّه إنّما يلزم لو كان بالمعنى الأول، أمّا هذا فلا يلزم منه عدم العدل[٣].

ولزومه ظاهر، وسرّ التخصيص: «لأنّا لا نعرف»[٤]، غلط في غلط، بل اللطف بمعنى المقرّب واجب، وبيّن ـ أوّلاً ـ للكل بنصّ: ﴿ لَآتَينَا كُلَّ نَفسٍ هُدَاهَا ﴾[٥] ﴿ وَهَدَينَاهُ النَّجدَينِ ﴾[٦] ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَينَاهُم فَاستَحَبُّوا العَمَىٰ عَلَى الهُدَىٰ ﴾[٧] وغير ذلك.

وإن زادت الألطاف في بعض بعد تقرّبه؛ لنصّ من: (من تقرّب إليّ)...الحديث[٨] ﴿ لِيَزدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِم ﴾[٩] ﴿ وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهتَدَوا هُدًى ﴾[١٠].

فعدم شمولها حينئذٍ للآخر لإدباره، لا لتخصيص من غير مخصّص أو لمنع بعض، فلو تقرّب شمله، وطريق الاختيار بيّنٌ سبيله وبيّنٌ مُبعّده، وهو المشاء، وما سواه القسر.

ولقد سلك هذا الفاضل في هذه الآية مسلك الأشاعرة من وجه، وأثبت هذا اللطف مع بقاء الاختيار، وفسّر به المشيئة والأمر بين الأمرين وغير ذلك، وقد سبق لك متفرقاً، كما يظهر لمراجع كلامه للشرح في الأبواب السابقة وغيرها، والتفصيل ليس هنا موضعه.

---

(١) و(٢) «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٥٩ – ١٦٠، باختصار.

(٣) و(٤) انظر: «الشافي» مخطوط، الورقة: ١٦٠، وفيه: «فهذا خلط بين القسم الأول والثالث من اللطف، وقياس للثالث على الأول... منع أنه ينافي العدل، إنّما ينافيه لو أخلى البعض عن القدرة. نعم يحتاج إلى سرّ ومخصص، وتفصيل سرّ قدر الله وقضائه مما استأثر الله تعالى بعلمه، والاستكشاف عنه قبيح ومنهيّ عنه»...

(٥) «السجدة» الآية: ١٣.

(٦) «البلد» الآية: ١٠.

(٧) «فصّلت» الآية: ١٧.

(٨) «مسند أحمد بن حنبل» ج ٢، ص ٤١٣.

(٩) «الفتح» الآية: ٤.

(١٠) «مريم» الآية: ٧٦.

فليس لكلامه مطلقاً إلّا الإعراض عنه، وهو أعلم بما قال.

﴿قُل فَلِلّهِ الحُجَّةُ البالِغَةُ﴾[1] ﴿وَهَدَيناهُ النَّجدَينِ﴾ وغيرهما، فأيّ بيان خاص ببعض أولاً أو لطف، وإلّا فلا مناص من ظهور حجّة الكافر، ولزوم الترجيح لا لمرجّح، ووقوع خلاف مراده، مع أنّه بيده، مع بقاء القدرة والاختيار، إلىٰ غير ذلك.

قوله: ﴿ذروا الناس، فإنّ الناس أخذوا عن الناس، وإنّكم أخذتم عن رسول الله ﷺ، إنّي سمعت أبي عليه السلام يقول: إنّ الله عزّ وجلّ إذا كتب علىٰ عبدٍ أن يدخل في هذا الأمر كان أسرع إليه من الطير إلىٰ وكره﴾.

أقول: وقد عرفت وجه الأمر بالترك، وعدم منافاته للأمر بالجدال بالحقّ والإرشاد وإحقاق الحقّ، خصوصاً إذا بلغ الأمر للإلجاء، فلا يتحقّق إيمان حينئذٍ، فإنّ هذه طريقة رسول الله ﷺ فنأخذ بها؛ لأنّا أخذنا منه ﷺ، أو لأنّا أخذنا عنهم عليهم السلام، وهم أخذوا عن الناس، فليسوا علىٰ شيء، ولا يرجعون بأخذهم عن كبرائهم وتقليدهم للآباء، فليسوا بأهل إنصاف واتباع للحقّ، كحال مَن أخذ عن رسول الله ﷺ.

ثمّ باقي الحديث تسلية، وبيان بأنّ من له نصيب في هذا الأمر، وإن رأيته مُعرضاً، فلابدّ وأن يسرع إليه، لأنّه ذو تمييز، والأدلّة عامة ظاهرة.

ووَكْر الطائر ـ بفتح الواو وسكون الكاف ـ: العش[2].

❑ الحديث رقم ﴿٤﴾

قوله: ﴿عن [فضيل][3] بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ندعو الناس إلىٰ هذا الأمر؟ فقال: لا يا فضيل، إنّ الله إذا أراد بعبدٍ خيراً أمر ملَكاً فأخذ بعنقه، فأدخله في هذا الأمر طائعاً أو كارهاً﴾.

[أقول:][4] قد سبق بيانه، وعدم دلالته علىٰ الجبر.

---

(١) «الأنعام» الآية: ١٤٩.

(٢) انظر: «لسان العرب» ج ١٥، ص ٣٨٣، مادة «وكر».

(٣) في الأصل: «الفضيل».

(٤) في الأصل: «قوله».

وقيل فيه: إنّ المراد بالملَك القوة المفكّرة، فهي محلّ التأييد والتشديد إذا صلحت بالعلم والعمل. و(عنقه) نفسه وقوّتها العقلية، فإنّها حينئذٍ تغلب علىٰ جهة الشمال وتقهرها، فيدخل في هذا الأمر كُرهاً لنفسه الأمارة وقوّتها. هذا علىٰ مذاق جماعة من حكماء النظر.

وما فسرّ به الملّا الشيرازي[1] وغيره، مِن جعل الملائكة هي قوىٰ النفس المتقوّية بتكرّر الأفعال، حتّىٰ حصلت لها الملكة بعد أن كانت هيئة عارضة. وهذا خلاف ظاهر الكتاب والسنّة، وما أدّىٰ إليه دليل الحكمة، وصرّح بذلك في شرح هذه الأحاديث وغيرها من كتبه.

وليس الأمر كما توهّمه بوهمه القاصر، بل الملائكة خلق عظيم، خُلِق من فاضل الإنسان، وهم طبقات حسب طبقات الوجود، وملائكة كلّ عالم من جنسه ونوعه، بعض يسوق الناس قهراً، وبعض يتلّقاه بالبشرىٰ من خارج.

نعم، ما ذكره من القوىٰ التي في الإنسان هي المحلّ المناسب لتلك الملائكة المناسبة، أمّا كونها هي ليس إلّا فغلط، وليته قال ذلك وجعل مبادئها خلقاً آخر مستقلاً كلّياً وجزئياً، كلٌّ موكلٌ بعمل كلّي أو جزئي، في الإنسان أو غيره، وليس حقيقتها القوىٰ خاصة، وإن كانت هذه محلّ ظهور التأييد، وخلافها في الشياطين والخذلان.

ولك الدفع بوجه آخر، وهو أن يُراد بالإرادة التي هي من أسباب الفعل: باعتبار تعلّقها بالمشاء حين كمال أسبابه الباقية، من التقدير والقضاء والإمضاء، فالله لم يرفع يده عن العباد، ولم يغفل عنهم، حتّىٰ حين فعلهم، فأدخله الطاعة بفعله حين طاعته، وخلّىٰ بينه وبين مقتضاه في المعصية حين عصيانه بقدرته، ولم يسلبه إياها، وإلّا لسلبه حين الطاعة، وهو باطل، ولا يتمّ إلّا بصلوحها لهما.

أو نقول: المقصود منه إثبات القدرة المطلقة، يعني: أنّ الله قادر علىٰ كلّ مقدور، وهذا منه، [و]ليس كلّ ما يمكن في القدرة يقع في الكون، فبعض مقدوراته لا يقع؛ لمنافاته الحكمة وعدله، وعدم فعله القبيح. والسائل أراد الدعوة إلىٰ هذا الأمر ولو جبراً، فأجابه بما يتضمّن النهي، فـ(إنّ الله إذا أراد)... إلىٰ آخره، ولا يقع منه إلّا باختياره، إذ لا جبر في

---

(١) انظر: «شرح أصول الكافي» طبعة حجرية، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

الوجود، وعلىٰ كلّ تفسير [للحديث][١] الجبر عنه مندفع، فتدبّر.

قال محمد صادق في شرح هذا الحديث: «المراد من الملَك: نفسه التي هي في نحو غلبة الوجود علىٰ الإمكان، وقد مرّ أنّ كلّ قوةٍ مؤثرة ملك في اصطلاح الشرع، والنفس أيضاً قوّة مؤثّرة، فأدخله في هذا الأمر طائعاً أو كارهاً بالقدرة والإرادة اللتين للعبد، لأنّ هذا من مقتضيات غلبة وجوده، والمقتضىٰ لا ينفكّ عن المقتضي» انتهىٰ.

أقول: كلامه معنىٰ كلام أستاذه الملّا، وكذا قول الكاشاني في أمثال ذلك، وقد أشرنا لبطلانه قبل، وأنّه يُبطل وجود الملائكة ويسقط ظاهر الكتاب والسنّة، وفيه كفاية إن شاء الله.

تمّ المجلّد الثامن[٢]، ويتلوه المجلّد التاسع[٣]، أوّله كتاب الحجّة. وصلىٰ الله علىٰ محمد وآله الطاهرين المنتجبين.

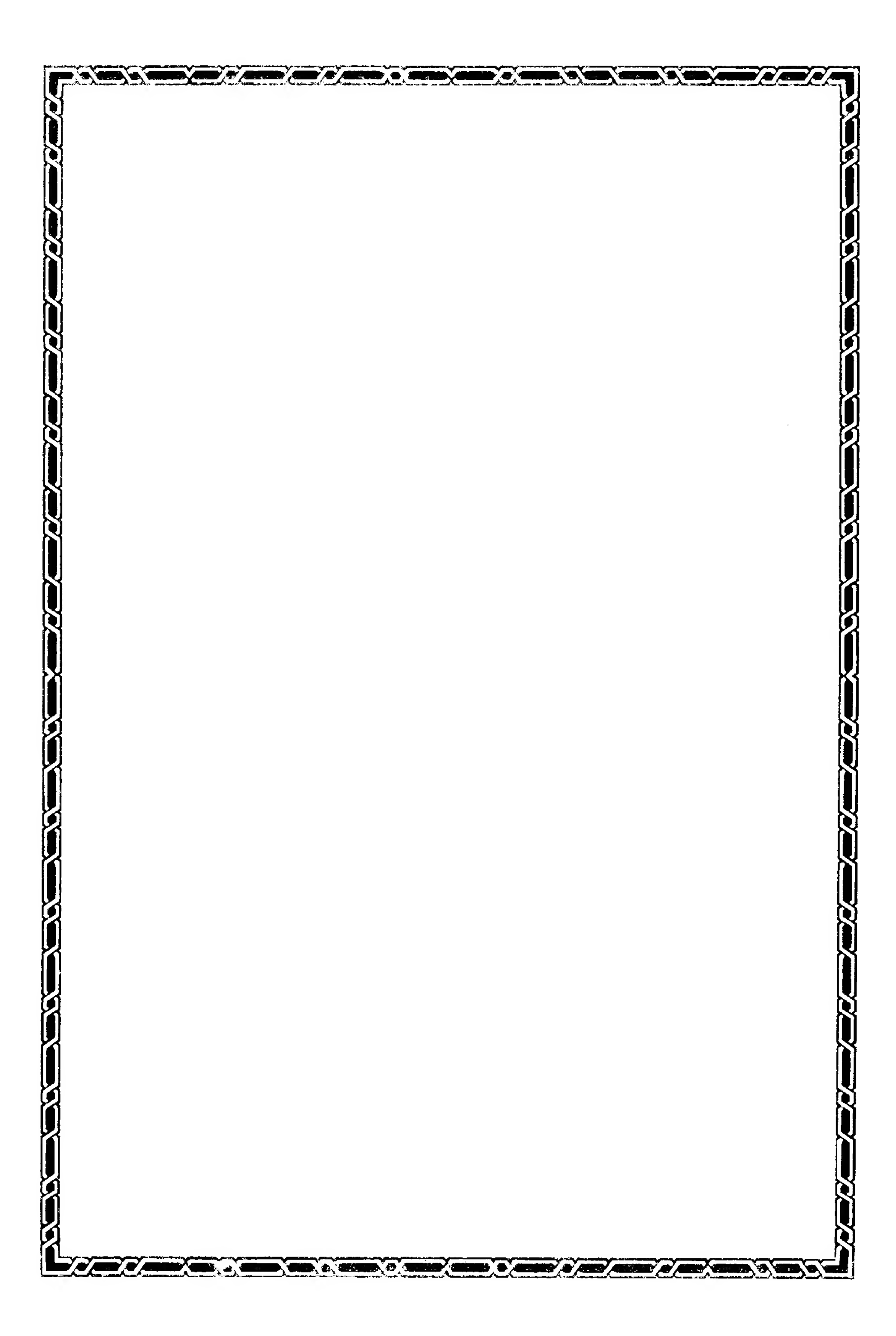
* * *

---

(١) في الأصل: «الحديث».

(٢) وهو المجلّد السابع حسب ترتيبنا للمجلّدات.

(٣) وهو المجلّد الثامن حسب ترتيبنا للمجلّدات.





فهرس

الباب الرابع والعشرون

البداء

وأحاديثه ستة عشر

الباب الخامس والعشرون

أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة أشياء

وأحاديثه اثنان

الباب السادس والعشرون
المشيئة والإرادة
وأحاديثه ستّة

الباب السابع والعشرون

الابتلاء والاختبار

وأحاديثه اثنان

الباب الثامن والعشرون

السعادة والشقاوة

وأحاديثه ثلاثة

الباب التاسع والعشرون
الخير والشر
وأحاديثه ثلاثة

الباب الثلاثون
الجبر والقدر والأمر بين الأمرين
وأحاديثه أربعة عشر

الباب الحادي والثلاثون
الاستطاعة
وأحاديثه أربعة

باب الثاني والثلاثون
البيان والتعريف ولزوم الحجّة
وأحاديثه ستّة

الباب الثالث والثلاثون
اختلاف الحجّة على عباده
وفيه حديث واحد

الباب الرابع والثلاثون
حجج الله على خلقه
وأحاديثه أربعة

الباب الخامس والثلاثون
الهداية انّها من الله عزّ وجل
وأحاديثه أربعة

● ● ●